JOURNAL ASIATIQUE

SEPTIÈME SÉRIE

TOME XIII

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS A L'HISTOIRE, A LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET A LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD,
CHERBONNEAU, CLERMONT-GANNEAU, DEFRÉMERY, J. DERENBOURG, DUGAT,
DULAURIER, FEER, FOUCAUX, GUYARD, HALÉVY,
OPPERT, REGNIER, RENAN, SANGUINETTI, E. SENART, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

SEPTIÈME SÉRIE

TOME XIII

PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DE M. LE GARDE DES SCEAUX

A L'IMPRIMERIE NATIONALE

M DCCC LXXIX

68986
2/4/81

PJ
4
J5
sér. 7
t. 13-14

JOURNAL ASIATIQUE.

JANVIER-FÉVRIER 1879.

HYMNE AU SOLEIL,

A TEXTE PRIMITIF ACCADIEN,

AVEC VERSION ASSYRIENNE,

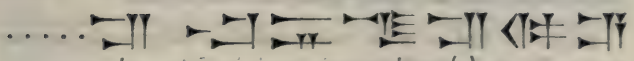
TRADUIT ET COMMENTÉ

PAR M. FRANÇOIS LENORMANT.

(SUITE ET FIN.)

15.

ACCADIEN.



..... ŚI BANIBŚIDIE (1)

..... il le dirige.

ASSYRIEN.

..... *tus-le-sir*

..... tu diriges.

(1) Nous retrouverons exactement la même expression, avec la même traduction assyrienne, au verset 24.

Le composé ŚI-DI est toujours traduit, dans les documents bilingues, par l'istaphal du verse sémitique אשר (hébr. ישר),

au sens de « diriger, gouverner, prendre soin », et par extension, quand il s'agit d'une maladie, « guérir ». En voici quelques exemples :

ULGANA (ou plus probablement DUGANA) ŠIDIENE IMMANINGAR « de la partie inférieure du ciel, les directions il les leur confia grandement » = *sumuk same ana sutesuri yuktinnu* « ils instituèrent pour diriger la partie inférieure du ciel » (il s'agit d'un dieu qui agit de concert avec un autre, et c'est ainsi que l'accadien a pu mettre le verbe au singulier, tandis que la version assyrienne le met au pluriel) : W. A. I. IV, 5, col. I, l. 59-60.

DIKUD DIM KURKURRA ŠIDIE (impérat. de la 1re voix) = *kima daini matâte sutesir* « comme un juge, dirige les pays » : W. A. I. IV, 13, 1, verso, l. 32-33. On voit ici que, sous l'influence de la voyelle dominante du radical ŠIDI, le suffixe Ă de l'impératif se transforme en E, que philologiquement il faut considérer comme un Ă (voy. Sayce, *Accadian phonology*, p. 7) ; c'est un fait important dans l'étude phonétique de la vocalisation accadienne, étude sur laquelle il reste encore tant à faire. Les exemples suivants vont nous montrer, dans d'autres emplois de l'impératif, ce suffixe E s'effaçant et se confondant avec la voyelle finale du radical ŠIDI.

DUGGA BI ŠIDI = *qibita suatav sutesir* « dirige cette invocation » : W. A. I. IV, 23, 1, col. III, l. 52-53.

QAT ŠIDIBI « la main, dirige-la » = *qata sutesir* « dirige la main » : W. A. I. IV, 23, 1, col. III, l. 48-51.

Voici maintenant pour l'emploi adjectif de ŠIDI dans le sens de « dirigeant, directeur » :

ZAE NA DIMMER ŠIDI NUTUK = *ela kâti iliv musteseru ul isi* « au-dessus de toi il n'y a pas de dieu directeur » : W. A. I. IV, 29, 4, l. 47-48.

Le point cardinal du nord, *iltanu* (voy. Friedr. Delitzsch, AS, p. 140), s'appelle en accadien MER ŠIDI (W. A. I. II, 29,

l. 2, g-h); c'est « le point de la direction », le point fixe autour duquel tourne tout l'univers, où est placée l'étoile polaire, que l'on nomme MUL TIR ANA « le pivot du ciel » et MUL RÛ ŚIDI « l'étoile qui produit la direction ».

Quelquefois, comme dans le passage que nous commentons, on emploie l'expression pléonastique ŚI ŚIDI :

ŚI BANIBŚIDIE (c'est exactement la même forme que dans notre texte, 3e p. sing. prés. 2e indicat. object. de la 1re voix, avec double incorporation des pron. obj. dir. et indir. de la 3e p.) = *yustesseru* « il dirige » : W. A. I. IV, 23, 3, l. 30-31.

ŚI GANENŚIDIE (3e p. sing. 1er précat. de la 1re voix) = *listesir* « qu'elle guérisse » (en parlant d'une déesse) : W. A. I. IV, 22, 1, verso, l. 27-28[1].

ŚI χARABŚIDIE (forme irrégulière pour χABARAŚIDIE, 3e p. sing. du 2e précat. de la 3e voix), dans INEMU BARZU ŚI χARABŚIDIE « que mon commandement soit accompli dans ton corps » = *parṣiya ina zumrika listesiru* « que mes commandements soient accomplis dans ton corps » : W. A. I. IV, 13, 1, verso, l. 7-8.

Quelquefois même, mais plus rarement, au lieu de voir ŚI-DI se comporter comme un composé indivisible, les deux éléments restent séparés, et DI, qui est le verbe, se conjugue à part :

ŚI NUMUNIBDIE (3e pers. sing. du 2e indicatif, négatif, de la

[1] Cf. encore les exemples suivants :

DUG MUL-KÎGE ŚIG GANUDDU AGE DAM-GAL-χANNA ŚIG GANENŚIDIE « Que par l'ordre du Seigneur de la terre l'infirmité sorte! aussi que la Grande épouse du Poisson guérisse l'infirmité » = *amat Êa listeṣi; damkina listesir* « que l'ombre de Êa fasse sortir (le mal)! que Damkina guérisse! » : W. A. I. IV, 3, col. II, l. 21-24.

DUG MUL-KÎGE ŚIG UDDUGAN « (par) l'ordre du Seigneur de la terre, que l'infirmité sorte! » = *amat Êa listeṣi* « que l'ordre de Êa fasse sortir (le mal)! »

5ᵉ voix) = *ul yustesirsu* « il ne l'a pas dirigé, favorisé » : W. A. I. IV, 22, 2, l. 41-42.

A ŚI NUDIA (participe négatif de la 1ʳᵉ voix) = *me la isaruti* « des eaux qui ne guérissent pas » : W. A. I. IV, 26, 5. l. 8-9.

Signalons encore quelques composés où entre ŚIDI :

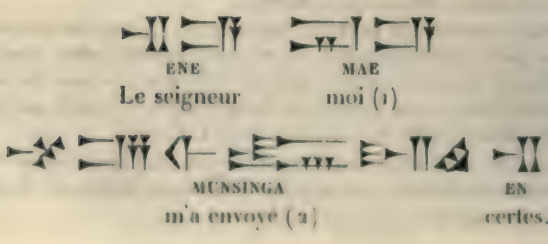
GARŚIDI (GAR-ŚIDI, mot à mot « fait-direction ») = *misaru* « justice, droit », dans GARZI GARŚIDI = *kitti u misari* « la vérité et la justice » : W. A. I. IV, 23, 3, l. 24-25.

AKAŚIDI, même traduction (composé de AKA entendu dans l'acception de « commandement », et de ŚIDI). Exemple : ZAE ENEAKAZU AKAGINA AKAŚIDI MUNMAL NÂKAMULU MUNGINA = *kâtav amatka kittav u misari yusabsa nisi itamâ kittuv* « Toi ! ton commandement fait exister la vérité et la justice, il confirme les hommes dans la vérité » : W. A. I. IV, 9, verso, l. 5-6.

Les quatre versets suivants sont trop mutilés pour que l'on puisse en tirer un sens, même de mots isolés ; le 20ᵉ, qui est intact, offre des obscurités que je ne me sens pas encore en mesure d'éclaircir. C'est donc seulement après ces cinq versets que je reprends la traduction et l'analyse.

21.

ACCADIEN.



ASSYRIEN.

be-luv . . . *ya-a-ti* . . . *is-pu-ra-an-ni.*

Le seigneur quant à moi m'a envoyé.

(1) J'ai lu jusqu'ici MALE le pronom de la 1re pers. du sing. [illegible]. Mais cette lecture est sûrement fautive, car on ne comprendrait en aucune façon l'introduction du L dans le thème radical de ce pronom, qui ne le comporte pas. Des gloses relevées par G. Smith (*Phon. val.*, 102) établissent que le signe [illegible] se prenait quelquefois avec la valeur de MA dans les usages des textes accadiens. En adoptant cette valeur, nous obtenons une lecture MAE, qui est évidemment la vraie, car elle est, à l'égard du pronom suffixe de la 1re pers. sing. MU, dans le même rapport que le pronom isolé de la 2e pers. sing. ZAE avec le suffixe correspondant, ZU.

Nous commençons à connaître d'une façon assez complète la déclinaison de ce pronom isolé de la 1re pers. du singulier, dont je ne pouvais citer que le génitif dans mes premières études grammaticales. Voici, en effet, les cas jusqu'à présent relevés :

Nominatif : MAE.

Accusatif : MAE.

Génitif : MINA.

Datif : MARA (Friedr. Delitzsch, AL, 2e édit., p. 73, l. 29).

Relatif : MÀGE (inédit).

Ce qui achève de confirmer la lecture de [illegible] en MAE, c'est que dans W. A. I. IV, 21, 2, l. 15-20, le suffixe possessif de la 1re p. sing. revêt exceptionnellement la forme MA, au lieu de MU, et qu'alors il est orthographié par le signe [illegible]. Exemples : QATMA = *qatiya* « ma main » ; ŠUMA = *zumriya* « mon ventre, mon corps ».

(2) Nous avons dans MUNSINGA la 3e p. sing. du prétérit du 1er indicatif de la 9e voix (avec notion de la 1re p. obj.) du verbe que représente le plus souvent l'idéogramme 𒌋𒁹𒀭, non compris dans les Syllabaires jusqu'ici connus. Sa lecture GA a été définitivement établie par M. Friedrich Delitzsch (*G. Smith's Chaldäische Genesis*, p. 313) et ressort d'une manière formelle de la variante orthographique de W. A. I. II, 32, l. 19, g-h, où nous avons l'orthographe GA par le phonétique indifférent de cette syllabe, 𒂍𒁹𒁺, dans un mot pour lequel on emploie d'ordinaire 𒌋𒁹𒀭, 𒀀 𒄩 𒂍𒁹𒁺 𒁹 au lieu de 𒀀 𒄩 𒌋𒁹𒀭 𒁹.

Le verbe GA est étroitement apparenté au verbe GI, écrit par un signe très-voisin de forme, 𒁹𒀭, et traduit « éloigner, transporter » (*naśaḫu*), « rendre, ramener, rétablir » (*târu*, תור), « poser, placer » (*sâmu*, שים ; GI subst. = *simtav*), enfin « fonder » (GI subst. = *ussu*). Ses acceptions, si elles ne sont pas toutes exactement conformes, ont le même point de départ et roulent dans le même cercle d'idées. Nous allons les passer en revue.

1° « Revenir, ramener, rétablir, rendre ». C'est l'acception la plus habituelle, dans laquelle GA et son dérivé duplicatif GAGA (plus souvent employé que le simple) sont toujours rendus en assyrien par le verbe תור. On ne remarque pas, du reste, de différence entre GA et GAGA. L'un et l'autre ont alternativement les acceptions, transitive et intransitive, de « ramener, rendre » et de « revenir ».

Exemples de GA :

Ê . . . . . NANINGA « le temple . . . . il le lui a rétabli » : W. A. I. I, 5, XVIII, l. 14-15.

Ê BÁT GAR UD ULLATA URRUBA MUNARÛ KÎBIKU NEGÂ « le temple vieux, qui dans des jours éloignés sa fondation, je l'ai bâti, rétablissant en son lieu » : W. A. I. I, 4, XIII, l. 12-16.

Ê LABA GAR UD ULNIATA URRU GIDDA MUNARÛ KÎBIKU NENGÂ

« le temple antique, qui dans des jours éloignés sa fondation reculée, je l'ai bâti, le rétablissant en son lieu » : W. A. I. I, 4, XI, 3, l. 10-15.

A BI DUKKU UAMUNNISINGA (forme conjonctive de la 3e p. sing. du prétérit du 1er indicatif de la 9e voix ; emploi de la 3e p. pour la 2e) = *me sunuti ana karpati tir va* « remets ces eaux dans la cruche et » : W. A. I. IV, 16, 2, l. 50-51.

Exemples de GAGA :

ARIAKU ANABI GAGANE (plur. du prés. de l'indicat. impers. de la 1re voix) « au fleuve ils ramènent leur dieu » = *ana me ilusunu iturru* « vers les eaux ils ont ramené leur dieu » : W. A. I. II, 16, l. 58-59, a-b.

KÎBIKU NANGAGA (3e p. sing. prétér. 1er indicat. négat. de la 1re voix) = *ana asrisu ai itur* « en son lieu jamais il ne reviendra » : W. A. I. IV, 3, col. I, l. 48-49.

KÎBIKU χAVAGAGA (forme dialectique pour χABAGAGA, 3e p. sing. 2e précat. de la 1re voix) = *ana asrisu litura* « qu'il revienne en son lieu » : W. A. I. IV, 18, col. I, l. 1-2.

BANIBGAGAES (3e p. plur. prétér. 2e indicat. object. de la 1re voix, avec 3e p. object.) = *yuttirru* « ils ont tourné, sont revenus » : W. A. I. IV, 5, col. I, l. 74-75.

GANENGAGA (3e p. sing. 1er précat. de la 1re voix) = *litir* « qu'il ramène » : W. A. I. IV, 15, col. II, l. 33-34.

SUχABABGAGAENE (3e p. plur. 2e précat. réfléchi de la 4e voix) = *litirru* « qu'ils ramènent sur eux », dans le sens de « qu'ils referment » : W. A. I. II, 18, l. 38, a-b.

Voici maintenant un exemple où l'assyrien ne traduit plus directement et mot à mot l'accadien, mais emploie une périphrase :

QAT SÀGA DINGIRANAKU GANENSINGAGA « aux mains propices de son dieu qu'il le ramène » (3e p. sing. 1er précat. object. de la 4e voix) = *ana qat damqati sa ilusu lippaqid* « aux mains

propices de son dieu qu'il soit confié » : W. A. I. IV, 8, col. 3, l. 48-49.

Le nom accadien de l'enfer, du pays où descendent les morts, KUR NUGA (W. A. I. IV, 31, recto, l. 1 et 12) ou KUR NUGÂ (G. Smith, *Assurb.*, p. 107; variante W. A. I. II, 32, l. 19, g-h), signifie « le pays sans retour » et est à lire en assyrien *mat la tayarti* (Schrader, *Höllenf.*, p. 23) ou plutôt *irṣit la tarat* (W. A. I. II, 32, l. 19, g-h). M. Friedrich Delitzsch (AL, 1re éd., p. 11, note 3) a relevé sur l'original, dans W. A. I. IV, 31, recto, l. 41, la variante synonyme et presque homophone KUR NUGI pour KUR NUGA, qui avait échappé à l'attention de tous les auteurs des copies antérieures.

L'expression, bien connue par son emploi comme allophone dans les textes assyriens, KIN-GÀ ou KIN-GA « messager » (souvent orthographié abusivement par les scribes), dont la lecture assyrienne était *abal sipri* (W. A. I. IV, 6, col. 5, l. 41-42), est un composé signifiant mot à mot « celui qui rend, qui remet », GÀ, « le message », KIN (voy. Syllab. A, 273). On disait également en assyrien *tirtuv sa sipri* (W. A. I. II, 27, l. 47, d), et le « message » lui-même, , était appelé *tirtuv* (W. A. I. II, 27, l. 44, c-d), de תור. Dans W. A. I. II, 18, l. 47, a-b (voy. pour la leçon plus claire E. A. II, 1, p. 192), NAKINGA est traduit en assyrien *nagiru* « héraut » (cf. le ghez ነገረ « déclarer, annoncer, dire »), titre que nous retrouvons dans Senn. Tayl., col. 5, l. 69. Nous avons même un verbe KINGA « envoyer en message, envoyer », traduit par *saparu* (cf. l'arabe سفر) : KINGÂ (sing. prés. indicat. impers. de la 1re voix) = *isappar*. Cet exemple prouve clairement que dans Syllab. A, 273, le mot assyrien doit être lu *sipru*, de שפר, et non *meru*, de מהר, comme le voudrait M. Friedrich Delitzsch (AL, 2e éd., p. 32, note 280). Ce n'est pas, du reste, מהר, mais אמר au aphel, qui est le verbe sémitique employé pour traduire l'accadien KIN dans le passage que le savant professeur de Leipzig invoque en faveur de son opinion : XKU X KINUB =

sarru ana sarri yumar « un roi a envoyé un message à un roi » (W. A. I. II, 47, l. 8, a-b). Cependant, lorsque l'on trouve dans quelques endroits des textes historiques assyriens (Khors., l. 31; W. A. I. III, 7, col. 1, l. 6) 𒁹𒁹 𒁹𒁹𒁹 pour désigner le « messager », il ne faut pas y chercher un participe de אמר, *ameru*, mais une variante orthographique de *abal sipri*. Les véritables synonymes assyriens de celui-ci sont *rakibu* et *allaku*.

Il est facile de comprendre, d'après ce qui vient d'être dit, par quel enchaînement d'idées, de-même qu'en assyrien sémitique on en était venu à désigner le « message » par l'expression *tirtuv*, proprement « ce qu'on rend, ce qu'on remet », en accadien le verbe GA, à l'une de ses voix gratificatives, la 9e, pouvait revêtir, comme dans le texte qui nous occupe, l'acception de :

2° « Envoyer, mander », traduite en assyrien par שפר, car *ispuranni* est la 3e p. sing. aoriste du kal de ce dernier verbe, avec suffixe de la 1re personne.

3° « Répondre », acception qui est simplement une modification de la première, et pour laquelle nous n'avons d'exemple que du dérivé duplicatif GAGA :

MUNNIBGAGA (3e p. sing. prétér. du 2e indicat. de la 5e voix) = *ibbal* « il a répondu » : W. A. I. IV, 7, col. 1, l. 24-25; 22, verso, l. 1-2.

4° « modifier, changer » :

GA subst. = *nakru sa amati* « l'action de changer un ordre, une volonté » : W. A. I. II, 26, l. 32, e-f.

5° « Prendre » :

GA = *ekimu* (יכם; M. Oppert et M. Schrader écrivent אכם ce verbe, propre à l'assyrien; pourtant sa vocalisation, tout à fait caractéristique aux différents temps et modes que l'on en connaît, est celle des verbes en פ״י et non en פ״א) : W. A. I. II, 8, l. 4.

GA = *nakamu* (נכם, hébr. נקם) : W. A. I. II, 8, l. 6, c-d.

NUGÀ (partic. négat. de la 1re voix) = *sa la ikimu* « que n'a pas pris » : W. A. I. II, 35, l. 62, g-h.

A cette acception se rattache l'emploi de GA comme substantif, rendu en assyrien par *sibbu* « ceinture, lacet » (aram. targum. שיבבא) et synonyme de MIR (W. A. I. II, 34, l. 65, c-d).

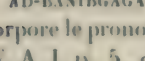
6° « S'imposer, soumettre ». Les exemples que nous possédons de cette acception donnent le sens actif au simple GA et le sens passif au dérivé GAGA ; mais ils ne sont pas encore assez nombreux pour que l'on puisse en déduire une règle formelle, et il serait parfaitement possible que GA et GAGA, comme tant d'autres verbes accadiens, aient été employés indifféremment dans l'un et l'autre sens, « soumettre » et « être soumis » :

MUNGA (sing. prétér. indicat. impers. de la 5e voix) = *yusamḫiranni* « il s'est imposé à moi, m'a accablé » : W. A. I. IV, 10, col. 1, l. 50-51.

ANA IBÀK ANA BI NUNZU ANA BANIBGAGA « comment il a fait, comment, lui il ne le sait pas, comment il y est soumis » = *minâ ebus amelu suatav ul idi ina minî ipassaḫ* « comment il a fait, cet homme ne sait pas, (ni) à quoi il est soumis » : W. A. I. IV, 7, col. 1, l. 23-24 ; 22, 1, recto, l. 54-55.

De là le composé, soumis à la tmèse dans sa conjugaison, AD-GAGA, que traduit le sémitique מלך :

AD-BANIBGAGA = *imtalik* « il a tenu conseil » (l'accadien incorpore le pronom régime indirect « il a tenu conseil avec lui ») : W. A. I. IV, 5, col. 1, l. 57-58.


ADGAGA SADUDU = *sarru malikisu imallikusu* « le roi institué son ministre » : W. A. I. II, 47, l. 5-6, a-b.

Je n'insiste pas, du reste, ici sur ce composé, car je m'en suis occupé avec détail dans un récent mémoire : EC., 2, p. 16 et 56.

Mais GA n'est sûrement pas la seule lecture du caractère dans son rôle d'idéogramme (on ne le rencontre jamais employé comme phonétique simple). G. Smith, qui n'avait pas su déterminer sa prononciation de GA, lui a assigné celle de DE (*Phon. val.*, 208), d'après quelque glose qu'il avait eu l'occasion de relever dans ses immenses dépouillements des tablettes encore inédites du Musée Britannique. Elle est, du reste, confirmée par l'échange de et de, dont la lecture DE est certaine (Syllab. A, 91; gloses de W. A. I. II, 20, l. 24, c; 30, l. 13, a, et 15, a), dans l'orthographe du mot GUDE « dire, annoncer, proclamer », qui s'écrit ordinairement . Sur ce composé de GU et DE, voy. ESC, p. 19, note 2. Son dérivé, au second élément redoublé, GUDEDE, traduit *nagagu* « être empressé, s'empresser », arabe نَجَجَ 2e forme, est orthographié dans W. A. I. II, 20, l. 26, c-d; pour l'orthographe plus habituelle et normale , voy. W. A. I. II, 20, l. 25, c-d. Le simple GUDE est aussi traduit *nagagu* (W. A. I. II, 20, l. 24, c-d; 49, l. 58, e-f). GUDE (W. A. I. II, 49, l. 60, e-f) et GUDEDE (*ibid.*, l. 61, e-f) le sont également par *ḫababu* « être ami, se montrer ami ».

Ici , avec la lecture DE, se montre à nous comme un synonyme et un équivalent exact de , dont la prononciation habituelle et normale est la même. Il importe donc d'étudier d'abord les significations du radical DE, exprimé par ce dernier caractère.

Les acceptions en sont fort variées et rendues en assyrien par des mots très-différents.

Dans W. A. I. II, 10, l. 17, a-b, MUχBI ANDEE est traduit par *ittabata*, 3e p. sing. aoriste de l'ittaphal du verbe בתה, analogue à la racine inusitée de l'hébreu בתת, d'où בתה « dévastation »; l'assyrien est donc à traduire « il s'abîme, dépérit », et l'accadien « sur lui il dépérit ».

Dans W. A. I. IV, 12, l. 40-41, ABANINDE (3e p. sing. 2e précat. object. de la 1re voix) est interprété *liḥallik* « qu'il abîme, perde ».

A cette acception de la racine verbale se rattachent l'explication de DE, pris substantivement, par « le désert », *saqû* (arabe شقا « être misérable ») *sa ekli* (W. A. I, II, 30, l. 13, a-b), et celle de Syllab. A, 91, par *siqituv* « dévastation, état dévasté » (une variante de copie du Syllabaire donne en cet endroit DIM au lieu de DE; nous ne saurions dire si c'est un synonyme ou une faute du scribe).

D'un autre côté, on trouve INDE (3e p. sing. prétér. du 1er indicat. de la 1re voix) rendu par *yubil* (cf. Smith, *Phon. val.*, 226) « il a emporté, transporté, enlevé », et ININDE (3e p. sing. prétér. du 1er indicat. object. de la 1re voix) par *yustabil* (W. A. I. IV, 11, col. 2, l. 23-24), l'un et l'autre de אבל, hébr. יבל. Et cette idée d'« enlever », et par suite « priver », paraît aussi se trouver dans le composé A-DEA, traduit à son tour *saqû sa ekli* (W. A. I. II, 30, l. 15, a-b) et *eduru* (Lt 79, A, l. 9), de עדר, « désert », car il s'analyse tout naturellement « d'eau — manquant ».

Enfin, comme troisième catégorie d'acceptions, nous voyons la 2e p. sing. du 2e précatif de la 1re voix, UMENIDE, traduite par l'impératif assyrien *tubuq* « verse, répands », pour *dubuq*, dans ce passage d'un hymne magique (W. A. I. IV, 26, 7, l. 40-42) :

Accadien.

A	AZAGGA	UMENINAG	MULU
L'eau	brillante	que tu donnes à boire,	homme

BI	MUχNA	UMENIDE
cet	sur lui	que tu répandes !

Assyrien.

me	*ellati*	*siqisu*	*va*	*sa*
Les eaux	brillantes	donne-lui à boire	et	à

amelu	*suatav*	*elisu*	*tubuq*
l'homme	celui-ci	sur lui	répands

Ailleurs encore j'ai trouvé le même optatif UMENIDE traduit par *buzuq* « disperse », et, comme il s'agit d'eaux, « répands en aspergeant ».

Le sens fondamental de la racine accadienne [illegible] DE paraît donc être celui de « pousser en avant, projeter », d'où « frapper, abîmer, dévaster », d'une part « rejeter, emporter, enlever », enfin, d'autre part encore, « disperser, répandre ».

Ceci se confirme par l'étude du composé GU-DE, composé de substantif + verbe, qui produit ensuite le dérivé, par duplication du second élément, GU-DEDE. Ce composé, comme je l'ai déjà dit ailleurs, rentre dans la catégorie peu nombreuse et exceptionnelle (E. A. I, 1, p. 52 et s.) de ceux qui, pour se conjuguer, opèrent une tmèse entre leurs deux éléments, détachent le premier (substantif) et préfixent au second (verbe), au lieu de les préfixer à l'ensemble, les pronoms et les autres particules de la conjugaison. Le sens étymologique en est « parole — projeter », d'où dérivent naturellement toutes les acceptions de GUDE, en particulier la première et la plus habituelle, « annoncer, proclamer, prononcer ».

Partant de ces observations sur les diverses acceptions du radical DE représenté par [illegible] et de la constatation de ce que [illegible], quand il se lit DE, est l'équivalent de cet idéogramme, je n'hésite pas à appliquer la lecture DE à [illegible] dans les acceptions suivantes, qui sont manifestement celles du même radical de la langue.

1° « Abîmer, frapper » (le simple DE et son dérivé duplicatif) :

DE = *sagamu*, arabe [illegible];

DEDE = *sagamu* : W. A. I. II, 21, l. 20 et 21, a-b.

Un exemple de cette traduction pour [illegible] dans W. A. I. IV, 1, col. 1, l. 20-21, et un de la même pour [illegible] DEDE dans W. A. I. IV, 1, col. 1, l. 14-15. En outre

[illegible] est traduit par le substantif *sagumu* « perte, malheur, infortune »; mais c'est avec une lecture accadienne particulière, UBIL (G. Smith, *Phon. val.*, 226; Sayce, *Assyr. gram.*, p. 26, n° 304).

GUD INDEDEENE UDU INDEDEENE = *alpi isabbiṭu immera isabbiṭu* « ils frappent (paël de שבט pris au même sens qu'en araméen) le bœuf, ils frappent l'agneau » : W. A. I. IV, 27, 5, l. 20-21.

...RA MUNDEDENE KIEL MUNDUBDUBBUNE = *idlu isabbiṭu ardatuv inappaṣu* « ils frappent le maître, ils mettent en pièces l'esclave » : W. A. I. IV, 16, 2, l. 9-10.

2° « Couper, interrompre » (nous n'avons, dans ce sens, d'exemple que du dérivé DEDE) :

NUDEDE (sing. prés. de l'indicat. impers. de la 1re voix) = *la enepu* « il n'interrompt pas » (paël de עשף, arabe, عسف) : W. A. I. IV, 9, recto, l. 22-23.

On peut rapprocher un exemple encore obscur d'une tablette lexicographique, qui semble indiquer le sens d'« ouvrir » dans une locution particulière : DEDE = *pitâ sa pani* (W. A. I. II, 49, l. 32, a-b). Il y a, en effet, comme nous l'avons déjà remarqué plus haut, dans le langage une connexion étroite entre les idées de « couper » et de « fendre » et celle d'« ouvrir ».

En revanche, la notion d'« interrompre » conduit dans une autre direction à celle de :

3° « Intercepter, retenir » et même « enfermer », acception dans laquelle nous rencontrons indifféremment le simple DE et le dérivé duplicatif DEDE.

W. A. I. IV, 1, col. 1, l. 28-33, en parlant des démons :

Accadien.

ENENENE	(D. P.) IQ	NUNDEA	MES
Eux	la porte	non + elle + arrêtant	eux.

Assyrien.

sunu	*daltav*	*ul*	*ikallusunuti*
Eux	la porte	ne	les arrête pas,

Accadien.

(D. P.) SUDIS?	NUNGÂ	MES
la barre de la porte	non + elle + renvoyant	eux,

Assyrien.

medilu	*ul*	*yutarsunuti*
la barre de la porte	ne	les renvoie pas,

Accadien.

(D. P.) IQA	ŞIR	DIM	MUNSURSURENE
(dans) la porte	serpents	comme	ils pénètrent,

Assyrien.

ina	*dalti*	*kima*	*şiri*	*ittalalu*
dans	la porte	comme	des serpents	ils s'introduisent.

On remarquera qu'ici le rédacteur accadien, par une recherche dont on a d'assez nombreux exemples dans les textes, s'est plu à rapprocher les deux emplois du caractère 𒌋𒁹𒀀 pour représenter les verbes GA et DE. W. A. I. IV, 16, 1, l. 48-49, nous offre le dérivé duplicatif DEDE, rendu par l'ittanaphal du même verbe sémitique כלא; et on a précisé la lecture en plaçant le complément phonétique E après la seconde répétition de l'idéogramme et avant le suffixe du participe. Il s'agit encore de démons :

KÂ ÊA ANDEDEA (partic. conjugué de la 1re voix), « (dans) la porte de la maison s'enfermant » = *sa ina bab biti ittanaklû* « qui s'enferme dans la porte de la maison ».

D'un autre côté, du sens de « couper », DEDE passe à celui de :

4° « Moissonner » :

UD SIBIRRA KÂ ASÂGA ABGUSURRA ABDEDE[1] UA INE LAK . . [TA] ENI ASÂGA SE AN AKAE] = *ina yumi eburi ikla isakkak isebbir u pî kanikisu ana bel ikli imandad* « aux jours de la moisson, il coupe le champ (accad. « la surface du champ »), il moissonne et en conformité avec son acte authentique[2] il mesure (accad. « le grain ») pour le propriétaire du champ » : W. A. I. II, 14, l. 35-39, a-b, le texte plus complet dans Lt 14, A, l. 35-39; voy. les mêmes phrases, jusqu'à ABDEDE, aux l. 17-19 de la même colonne.

5° Une dernière signification est donnée à la quatrième voix de DEDE par un passage curieux de W. A. I. II, 24, l. 42-45, a-b, et 33, l. 22-25, a-b; elle se rattache directement à l'idée de « verser, répandre ». Voici tout le passage :

GAR = *raḥaṣu* « laver » ou « arroser »;

ARIK SUDEDE = *raḥaṣu sa nisi* « l'action d'arroser, quand il s'agit de l'homme »;

ARIK MAMAL = *raḥaṣu sa sepi* « l'action d'arroser avec le pied »;

KÛ DURRU = *raḥaṣu sa asabi* « l'action de laver une habitation ».

Dans *raḥaṣu sa asabi*, רחץ ne peut avoir que le sens de « laver »; mais il n'en est pas de même dans *raḥaṣu sa nisi* et *raḥaṣu sa sepi*; là le verbe doit être pris avec la signification la plus habituelle en assyrien, celle d'« arroser, irriguer ». *raḥaṣu*

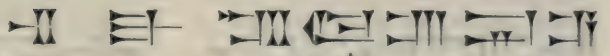
[1] Il est évident que, dans l'orthographe de ces deux mots, [illegible], qui les précède, est un simple déterminatif aphone, indiquant que l'action s'applique à des végétaux; autrement il faudrait lire GIS ABGUSURRA et GIS ABDEDE.

[2] Mot à mot : la chose scellée, *kaniku*, c'est-à-dire le bail auquel ces parties ont apposé leur sceau.

sa sepi est à mettre en parallèle avec l'hébreu הִשְׁקָה בְרַגֶל « il a arrosé avec le pied » (Deutéron., XI, 10), c'est-à-dire avec une machine que les pieds mettent en mouvement. C'est à cette signification que se prête le mieux l'analyse des deux expressions accadiennes ARIK SUDEDE et ARIK MAMAL, car elles sont proprement, l'une « (avec) le pied — répandre sur quelque chose », et l'autre « (avec) le pied — accomplir, opérer ». Il faut, d'ailleurs, tenir compte d'une troisième expression, ARIK BAL, dont la comparaison des passages parallèles de Assourn., col. II, l. 106, et W. A. I. III, 6, verso, l. 24, établit l'emploi en allophone de *riḥiṣu* « inondateur, irrigateur ». C'est proprement « (avec) le pied — puiser », BAL y entrant avec l'acception de « tirer (de l'eau), puiser », que l'on ne saurait méconnaître à ce radical dans A IBTANBALBAL « il a fait puiser fréquemment de l'eau » = *me idallu* « on puise de l'eau » (W. A. I. II, 14, l. 17-19, c-d; voy. ESC, p. 51), dans le composé ABALA (A-BALA) = *diluta* « action de puiser de l'eau » (W. A. I. II, 14, l. 8, c-d), enfin dans le titre d'office, conservé comme idéographique parmi les textes assyriens (W. A. I. III, 4, 7, l. 60-63), « l'ouvrier irrigateur », dont la lecture dans la langue d'Assur devait être (d'après ABALA = *diluti*) *dailu*, le participe actif de דול.

22.

ACCADIEN.



ENI	GAL	MUL-KÎGE	MAE
Le seigneur	grand	Èa (1)	moi

MUNSINGA	EN
m'a envoyé	certes.

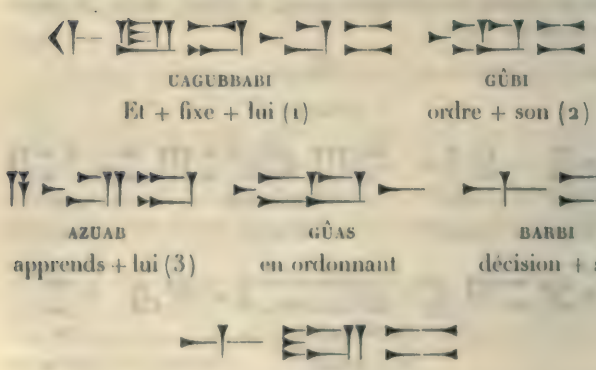
Pas de version assyrienne.

(1) MUL-KÎ ou, avec la désinence casuelle au second mot, MUL-KÎGE « le Seigneur de la terre », est une des désignations les plus fréquentes du dieu Êa dans les textes accadiens, où les versions assyriennes y substituent le nom ordinaire du dieu, NUN-KÎ ou NUN-KÎGE en est l'équivalent et le synonyme, employé exactement de la même manière.

Je lis MUL-KÎ ou MUL-KÎGE, au lieu de ENI-KÎ ou ENI-KÎGE, qui serait une lecture également admissible et vraisemblable; je le fais par analogie avec le nom du dieu assimilé au Bel sémitique, MUL-GE ou MUL-GELAL, dans lequel la lecture MUL pour le signe est attestée par les variantes d'orthographe qui y substituent les deux caractères purement phonétiques MU-UL, et .

23.

ACCADIEN.



ASSYRIEN.

i-ziz	*va*	*a-ma-uś-śu*	*li-mad*	*pu-ru-uś-śu-su*
Fixe	et	son ordre	enseigne,	sa décision

pu-ru-uś
décide.

(1) UAGUBBABI est l'impératif conjonctif, avec suffixation du pronom personnel de la 3e pers. comme régime indirect, de la 1re voix du verbe GUB = *nazazu* « fixer », sur lequel voy. plus haut la note 4 du verset 9.

(2) GÙ est la lecture du signe dans le sens verbal de « parler, dire, commander », et substantif « parole, ordre ». C'est ce qu'établissent Syllab. AA, 59, le traduisant *qibû* « parole », et les gloses donnant la lecture du composé GUDE, dont il a été parlé dans la note 2 du verset 21. Ici GÙ est pris comme substantif et suivi d'un des suffixes pronominaux possessifs de la 3e pers., BI.

(3) AZUAB, à analyser philologiquement en AZU-A-B, est l'impératif, avec pronom régime indirect de la 3e p. suffixé, de la 1re voix du verbe AZU = למד « enseigner, faire connaître », dérivé, par le moyen de l'addition d'une voyelle prosthétique (voy. ESC, p. 149), du radical ZU « savoir, connaître », sur lequel voy. *Journal asiat.*, avril-juin 1878, p. 317 et suiv.

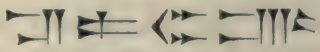
(4) Pour l'analyse et l'explication de ces expressions, voy. plus haut la note 1 du verset 12.

24.

ACCADIEN.

ZAE ALDUNNAS

Toi (1), en allant (2)



ŚAK MIGA

la race des hommes (3)

ŚI BANIBŚIDIE

il la dirige (4).

ASSYRIEN.

at-ta *ina* *a-la-ki-ka* *ṣal-mat quq-qa-di* *tus-te-sir*

Toi, dans ta marche la race des hommes tu diriges.

(1) J'ai déjà parlé, dans la note 1 du verset 21, de la forme ZAE du pronom isolé de la 2e pers. sing., au nominatif; elle a été reconnue depuis longtemps, car les exemples en sont nombreux dans les documents bilingues, où la version assyrienne traduit toujours *atta* ou *kâtu*.

Les autres cas de déclinaison de ce pronom que j'ai eu l'occasion de constater jusqu'ici sont les suivants :

Génitif : ZANA, W. A. I. IV, 22, 1, verso, l. 12.

Inessif et instrumental : ZATA, E. A. II, 2, n° XVIII A, l. 40.

Illatif : ZÂKU, sans version assyrienne, dans un texte encore inédit.

Datif : ZAHA = *ana kâti*, inédit.

Relatif : ZÀGE, dans W. A. I. IV, 29, 1, recto, l. 25-34, où la version assyrienne, au lieu de « de toi, à toi », emploie pour traduire l'adjectif *kuvvu*, « tien ».

Possessif : ZÀGAN, W. A. I. II, 18, l. 58, a-b, où la traduction est aussi *kuvvu*.

Comitatif : ZADA = *ittika*, Friedr. Delitzsch, AL, 2e édit., p. 72 (B. M. 5423).

(2) Pour établir que, comme je l'ai déjà dit ailleurs (LPC, p. 226 et 410), les adverbes accadiens formés au moyen d'un suffixe AS ou ES constituent en réalité un cas adverbial dans la déclinaison, il n'est pas d'exemple plus décisif et plus probant que celui que nous avons ici sous les yeux. En effet, ALDUNNAS n'est pas seulement, comme la plupart des adverbes de même formation, tiré d'un substantif, d'un adjectif ou d'un participe non conjugué. C'est un cas de la déclinaison d'un participe conjugué de la 1re voix du verbe DUN, avec le pronom sujet de la 3e p. préfixé et devenant AL au lieu de AN, grâce à une permutation qui se produit surtout devant une gutturale (E. A. I, 1, p. 25; Sayce, *Accadian phonology*, p. 15), mais n'est pas non plus sans exemple devant une dentale. Il faut l'analyser en AL-DUN-N-A-S « lui + march + ant + en », c'est-à-dire « quand il va, dans sa marche ».

J'ai parlé dans une autre occasion de l'incertitude des formes DU et DUN pour le verbe « aller » (correspondant assyrien *alaku*) représenté par l'idéogramme [illegible] (*Journal asiatique*, février-mars 1878, p. 229 et suiv.). Mais je dois corriger ici une erreur qui m'est échappée à cette occasion. C'est tout à fait à tort que j'ai essayé de rattacher au radical DUN le mot [illegible] = *suluku* « projectile ». Il faut lire DUMA et y reconnaître le participe de la 1re voix d'un verbe DUM « porter, présenter, projeter, rejeter ». L'existence de ce verbe DUM est établie d'une manière incontestable par les exemples suivants :

NIDUMU (3e p. sing. prés. 1er indicat. de la 1re voix) = *yabbal* « il porte », texte encore inédit.

GANNIBDUMUNE (3e p. plur. 1er indicat. object. de la 1re voix, avec incorporation du pron. obj. de la 3e p.) = *lirusu* « qu'ils le rejettent », W. A. I. IV, 16, 1, recto, l. 46-47.

DUMAB (2e pers. sing. impérat. de la 1re voix, avec pron. obj. de la 3e p. suffixé) « porte-le » = *bili* « porte », W. A. I. IV, 5, col. 2, l. 39-40.

DUMA (participe de la 1re voix), dans cette phrase : METE NAMDINGIRÀNIKU DUMA « présentant à l'image de sa divinité » = *ana šimat ilutisu suluku* « il est présentant à l'image de sa divinité », W. A. I. IV, 13, 1, l. 9-10.

NUDUMA (participe négatif de la 1re voix) « ne portant pas », la traduction assyrienne détruite, W. A. I. II, 17, l. 14 a.

Si la glose de W. A. I. II, 29, l. 28, a, donne TUMMA (pour DUMMA ; voy. Sayce, *Accadian phonology*, p. 10) comme prononciation de [illegible] = *suluku* « projectile », ce doublement du M n'est pas le produit de l'assimilation d'un N radical. C'est l'effet de la présence de l'accent tonique sur le U qui précède, en vertu d'une habitude orthographique dont on constate de nombreux exemples dans les textes assyriens (Sayce, *Assyrian grammar*, 2e édit., p. 108) et qui existait déjà antérieurement dans les usages de l'accadien (*Journal asiatique*, février-mars 1878, p. 203 ; EC, 3, p. 25).

(3) L'expression *ṣalmat qaqqadi*, mot à mot « noirceur de tête », « ceux qui ont la tête noire », pour dire « les hommes », expression très-singulière au premier abord et dont la lecture est assurée par la variante d'orthographe de W. A. I. I, 52, 6, l. 8 (voy. Oppert, E. M. t. II, p. 283), se rencontre à plusieurs reprises dans les textes purement assyriens. Sargon l'Ancien, dans W. A. I. III, 4, 7, l. 66, dit : *nisi ṣalmat qaqqadi lû abel* « j'ai dominé les hommes, têtes noires ». Sen-

nachérib (Tayl., col. 1, l. 15), en glorifiant ses exploits, se vante d'avoir soumis tous les hommes depuis la mer supérieure de l'Occident jusqu'à la mer inférieure de l'Orient : *gimri ṣalmat qaqqadi usaknis sepûa* « j'ai soumis sous moi tous ceux à tête noire ». Dans un autre endroit (Tayl., col. 6, l. 54) il parle de la construction de son palais, qu'il a fait *ana sutesur ṣalmat qaqqadi* « pour (y) gouverner ceux à tête noire », c'est-à-dire « les hommes ». Dans W. A. I. IV, 61, 2, l. 27, la déesse Goula est appelée *ummu alidat ṣalmat qaqqadi* « la mère qui a enfanté les hommes ».

Les textes bilingues ne connaissent pas moins cette expression, qui traduit un équivalent accadien exact, sur lequel elle a été évidemment calquée, ŠAK MIGA ou GIGGA « têtes noires » (c'est l'expression même que l'on observe comme notation allophone de *ṣalmat qaqqadi* dans le document assyrien de Sargon l'Ancien). Outre le passage que nous étudions en ce moment, nous voyons mentionner dans W. A. I. IV, 29, 1, recto, l. 35-38 :

Accadien.

NAMMULU	UKU	ŠAK	MIGA
L'humanité	des hommes	têtes	noires,

Assyrien.

amelutuv	*nisi*	*ṣalmat*	*qaqqadi*
L'humanité	des hommes,	noirceur	de tête,

Accadien.

GAR	ZÎK	GAR ANA	MU	ŠÂA
ce qui	vivant	quoi que ce soit	le nom	nommé

KALAMA	GALLABA
(dans) le pays	existe.

Assyrien.

siknat	*napisti*	*mala*	*suma*	*nabâ*	*ina*
les êtres	vivants	tous ceux qui	de nom	nommés	dans

mat	*basâ*
le pays	existent.

M. Friedrich Delitzsch (*G. Smith's Chaldäische Genesis*, p. 304) explique l'origine de cette expression par de très-ingénieux rapprochements, que je ne saurais mieux faire que de reproduire ici : « Im Talmudischen bezeichnet שחורי הראש (Nedarim, III, 8) die durch ihr schwarzes frei herabwallendes, nicht wie das der Frauen verhülltes, Haar sich kennzeichnenden Männer. Im Hohenliede, V, 11 : « seine Locken Hügel an Hügel, schwarz wie der Rabe » gilt Schwärze des Haares als Kennzeichen der Schönheit und Manneskraft; vgl. Franz Delitzsch über שחרות « Schwärze » = « Jugendfrische » zu Koheleth, XI, 10. »

Il importe du reste de ne pas confondre cet emploi de l'expression accadienne ŚAK MIGA ou GIGGA avec une tout autre acception des mêmes mots, pris poúr dire « face obscure » et par suite « obscurité ». C'est ainsi que nous lisons dans W. A. I. IV, 19, 2, l. 38-39, au début d'un hymne au Soleil :

Accadien.

ENE	INEBAD	BIR	GIGGIG
Seigneur,	en avant + ouvrant	la lumière	(sur) les ténèbres,

ŚAK	MIGA	MULU	.....
la face	noire	qui	.....

Assyrien.

belu	*munammir*	*ikliti*	*pitû*	*panu*	.....
Seigneur,	illuminateur	des ténèbres,	ouvrant	la face	.....

Voy. aux l. 44-45 du même hymne un exemple de ŚAK traduit *pani* « face ».

Dans Syllab. D. 42 et 43, , caractère formé du groupement enchevêtré des deux idéogrammes et , lesquels servent à écrire ŚAK-MI ou ŚAK-GIG, est donné comme se lisant en accadien KAN et traduit *adaru* « obscurcir, être obscur », *adirtav* « obscurité, obscurcissement ».

(4) Voy. la note 1 du verset 15.

25.

ACCADIEN.

SERZI ŚILIMA

Un rayon (1) de paix (2)

UAGARRAB GARGIG(GA)BI

et + fais + lui (3) souffrance + sa (4)

χABANIBŚIDIE

qu'+ il + la + lui + guérisse (5).

ASSYRIEN.

gar-ru-ur	*sul-mi*	*su-kun-suv-va*	*ma-ru-us-ta-su*
Un rayon	de paix	fais-lui et	sa douleur

li-is-te-sir

qu'il guérisse.

(1) Sur SERZI = *garrur* « rayon », tant en accadien qu'en assyrien, voy. ESC, p. 85.

(2) ŠILIMA est ici écrit par l'idéogramme 𒌋𒈬𒄭, suivi du complément phonétique MA. Sur l'explication de l'idéogramme 𒌋𒈬𒄭 par ŠILIM = *sulmu*, voy. Syllab. A, 185. ŠILIM est sûrement en accadien un mot d'emprunt, tiré de l'assyrien sémitique.

(3) UAGARRAB (UA-GARR-A-B) est un impératif conjonctif de la 1re voix du verbe GAR « faire », avec le pronom objectif de la 3e pers. suffixé; ESC, p. 181.

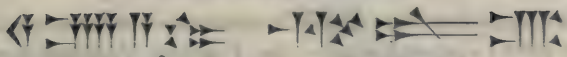
(4) Sur GARGIG = *marustu* ou *murustu*, voy. ESC, p. 85 et s. Le mot se prend soit dans le sens de « douleur, souffrance physique », soit dans celui de « méchanceté, action malfaisante ». C'est cette dernière acception que M. Friedrich Delitzsch (*G. Smith's Chaldäische Genesis*, p. 302) lui attribue ici; mais il me semble que la première convient mieux à l'ensemble du texte, où il s'agit de la guérison d'une maladie que l'homme s'est attirée par ses péchés.

(4) χA-BA-NI-B-ŠIDI-E, 3e p. sing. 2e précat. object. de la 1re voix du verbe ŠIDI, étudié dans la note 1 du verset 15, avec double incorporation des pronoms régimes direct et indirect de la 3e personne.

26.

ACCADIEN.

MULU	DÛ	DINGIRANA
L'homme (1)	fils (2)	de dieu + son (3)



DUNALUM? NAMTAGGA

le manquement (4) la transgression (5)

ANKINKIN

il a déposé (6).

ASSYRIEN.

a-me-lu *mar* *ilisu* (*A Nsu*) *e-nu-un*

L'homme fils de son dieu le manquement (et)

ar-nav *e-mi-id*

la transgression a déposé.

(1) Sur la lecture et la signification précise du groupe complexe MULU, toujours traduit en assyrien *amelu*, voyez *Journal asiatique*, avril-juin 1878, p. 278 et suiv.

(2) La valeur phonétique avec laquelle le signe a été adopté dans l'usage des Assyriens est *tur*. Cette valeur, comme toujours, sauf celles, en petit nombre, que les Assyriens ont créées d'après les mots de leur langue et qui leur sont exclusivement propres, dérive d'une lecture accadienne correspondant à l'une des significations idéographiques du caractère. L'existence du mot TUR dans la langue d'Accad est certaine, ainsi que son emploi avec le sens de « petit », assyrien *ṣiḫru*, *ṣaḫru* (voy. la glose de W. A. I. II, 48, l. 20, a-b, qui donne TUR pour la prononciation de équivalant à *ṣaḫruv*), comme radical verbal « rendre petit, rapetisser » : ÊANE IBTURRI = *bit yuṣaḫar* (W. A. I, II, 15, l. 21, a-b), où la forme de prolongation en RI assure la lecture. L'emploi du même mot TUR pour dire « chef »

paraît également sûr, d'après le *tartannu* ou *tartannu* (biblique תרתן) « généralissime », que l'assyrien sémitique a emprunté à l'accadien TUR-DAN ou TUR-TAN « chef puissant » (LPC, p. 364); et il y a une grande chance pour que le תרעל que les Septante ont lu dans le texte de Genèse, XIV, 1 et 9 (au lieu de תדעל que porte notre texte hébraïque actuel), soit la transcription de TUR GAL « grand chef » (LPC, p. 377). Entre ces deux acceptions si opposées de « petit » et de « chef », il n'est guère possible de trouver un lien qu'en admettant pour le mot TUR une signification première de « fils », d'où les deux autres auront découlé, signification qui est, du reste, la principale et la première de son idéogramme.

Il est donc extrêmement probable que le mot TUR, en accadien, a voulu dire avant tout « fils ». Mais ce n'est cependant qu'une probabilité; on n'en a pas de preuve positive et certaine. La seule lecture du signe , avec le sens de « fils », qui soit absolument sûre, est DÛ, fourni par Syllab. A, 305 :

DÛ. . . *maru.*

C'est donc ainsi que nous transcrivons désormais, tout en admettant la possibilité d'une transcription TUR, non encore complètement démontrée. Sur ce mot DÛ, voy. ESC, p. 105. Il est au nombre de ceux qui se corrodent en perdant leur dernière syllabe à l'état absolu du nominatif, car sa forme intégrale était DUMU, que Syllab. A*, 292, donne comme lecture du signe. Cette forme intégrale DUMU devait reparaître devant les suffixes de déclinaison, tandis que le nominatif était DÛ; en tout cas, nous la retrouvons dans les composés DUMUZI, d'où les Semites ont fait תמוז (LPC, p. 370 et s.), et DUMUKU (glose DUMUGU), surnom du dieu Sin (W. A. I. II, 48, l. 33, a-b).

(3) Sur l'origine de l'expression « l'homme fils de son dieu », tant de fois répétée dans les textes magiques, ainsi

que sur les doctrines auxquelles elle se rattache, voy. ma *Magie chez les Chaldéens*, p. 181 et s.

(4) DUNALUM (ou peut-être SULALUM, car cette lecture serait aussi possible) est un mot que nous ne saurions encore analyser, mais dont nous connaissons le sens empiriquement par sa traduction assyrienne. Celle-ci, qui est ici *enun* et dans le verset 30 *ennitu* (*enniśśu* pour *ennitśu*), nous offre un mot qui se rattache sûrement à la racine ענה, d'où l'hébreu עני « affliction, misère ». Le psaume de la pénitence de W. A. I. IV, 10, offre un grand nombre d'exemples d'un synonyme exact, mais qui provient peut-être d'une autre racine, d'une racine אנא ou אני, arabe وني, *annû*. Le mot de notre langue qui rend le mieux la nuance précise de cette désignation du péché est « manquement »; c'est celui que nous employons dans notre version.

(5) Syllab. AA, 52, interprète la lecture accadienne TAG du signe par :

zu'unu « celui qui trouble », de la racine זוע (cf. dans W. A. I. IV, 2, col. 5, l. 36, *zu'unuti same* « perturbateurs du ciel »);

labaṣu « pousser en avant, émettre » (arabe لفظ, cf. لغص);

maḥaṣu sa nin « *maḥaṣu* appliqué à toute espèce de chose »; le sens ordinaire de מחץ en assyrien est « frapper, combattre, repousser, protéger », mais il en a peut-être ici un différent, que nous examinerons plus loin;

śalaṣu, encore douteux comme signification;

bâruv « faire des excréments » (arabe بعر);

sâluv « action d'élever » (arabe شال);

nabaṣu « battre, faire un battement » (arabe نبص);

nadû « poser, porter sur, présenter » (נדה).

Le sens primitif du radical TAG paraît avoir été « tourner » : TAG = *lapatu* (hébr. לפת), W. A. I. II, 27, l. 60, c-d; 48, l. 41, e-f; SUNUTAGGA (participe négatif de la 4e voix) « ne tournant pas » = *la ilput* « il n'a pas tourné », W. A. I. II, 35, l. 65, g-h; MUNINTAG (3e p. sing. prétér. 1er indicat. de la 5e voix) = *iltapat* « il s'est tourné (vers quelqu'un) », W. A. I. IV, 26, 5, l. 15. Il est encore traduit (W. A. I. II, 27, l. 45, e-f) par *ḥatû* « tordre » et ensuite « écraser, briser » (arabe حتا). Pour ce dernier sens de *ḥatû*, voy. W. A. I. II, 19, 2, l. 10; voy. aussi W. A. I. II, 27, l. 55-57, g-h :

TUN = *ḥatû* « écraser, briser » (la même chose dans Syllab. A, 275);

χUTUL = id. *sa marṣi* « id. (quand il s'agit) d'une maladie » (ce mot et le précédent se retrouvent dans W. A. I. II, 28, l. 66-67, g-h);

TIGGIL = id. *sa igari* « id. (quand il s'agit) d'une construction ».

De cette acception première de TAG « tourner, tordre », dérive celle de « travailler, fabriquer ». Dans une liste de métiers (W. A. I. II, 51, l. 39-43, c), (D. P.) GUḌU TAGGA est « le fabricant d'armes »; (D. P.) BAN TAGGA « le fabricant d'arcs » (cf. W. A. I. II, 31, l. 70, c); (D. P.) ŠU TAGGA « celui qui travaille la peau, le corroyeur »; BARA TAGGA « le fabricant de tabernacles » ou d'arches divines. Dans tous ces exemples, la traduction assyrienne, malheureusement incomplète, rend TAGGA par *epis*, excepté dans le premier, où elle emploie *maḥiṣu*. Ceci semble indiquer que l'assyrien מחץ pouvait revêtir celui des sens de l'arabe محص que l'on traduit « expolivit cuspidem hastæ ». Il n'y aurait donc pas besoin de supposer à TAG une signification de « combattre, défendre » pour les cas où ce radical et ses dérivés sont rendus par des dérivés assyriens de la racine מחץ : GUḌU TAGTAG = *maḥiṣtuv* (Lt 80, D, l. 23); ANTAG = *maḥṣat* (Lt 80, D, l. 13). Ailleurs (W. A. I. II, 31, l. 66, c) [illegible] est « le

directeur (*śaiś*, arabe سايس, voy. Friedr. Delitzsch, AS, p. 128) des ouvriers en portes et serrures ».

Cette nouvelle acception conduit naturellement à celle d'« achever, compléter ». Dans les textes bilingues encore inédits, j'ai relevé MUNTAG (1er p. sing. prétér. du 1er indicat. object. de la 1er voix, avec 3e p. obj.) traduit *uklil* « j'ai complété »; TAGTAG (dérivé factitif) = *suklulav* « celui qui achève, qui rend complet ». Dans W. A. I. II, 13, l. 35, a-b, l'accadien KÛPADDUANI KILAL NUTAGGA « sa traite dont le montant n'est pas complété », est traduit en assyrien *sipartasu la saqilta* « sa traite impayée ». Dans W. A. I. II, 17, l. 2, c-d, le participe de la 4e voix, SUTAGGA, paraît, d'après l'ensemble du texte, signifier « qui met fin à ».

Un autre groupe de significations s'ouvre par celle de *nadû;* la traduction par *nabaṣu* est de la même famille. Je viens d'expliquer *labaṣu* (l'une des interprétations assyriennes de TAG) par « pousser en avant, émettre ». Il est, en effet, certain que le radical accadien TAG a quelquefois le sens d'« émettre, projeter ». C'est ainsi qu'il arrive à être traduit en assyrien par le verbe נקה « répandre en libation ». W. A. I. IV, 19, 3, l. 48-49 :

Accadien.

Ê	ULMAS	È	BARRAZU
(Dans) le temple	Ulmas,	la demeure	d'oracle + son
AMUT	RÂ	DIM	MUNTAG
le sang	inondation	comme	je l'+ ai + répandu.

Assyrien.

iua	*bit*	*ulmas*	*bit*	*piristiki*
Dans	le temple	Ulmas,	la demeure	de ton oracle
dami	*kima*	*me*	*innaqqû*	
le sang	comme	des eaux	a été répandu.	

De l'application de TAG à la notion de « faire des excré-

ments » et par suite d'« excrément ». Dans la tablette augurale, encore inédite, donnant les présages à tirer des incongruités que les chiens peuvent commettre dans le palais, dans le temple ou dans la maison (voy. mon livre sur *La divination chez les Chaldéens*, p. 94), l'idéogramme [illegible] signifie « pisser », l'allophone [illegible] UχTU « vomir » et l'allophone [illegible] TAGTAG « faire ses excréments ». Je traduis donc, en me référant à l'arabe بعر, dans W. A. I. II, 48, l. 34-36, g-h :

TAG = *bâruv* « l'action de faire des excréments »;

χA DIBBA m. à m. « poisson prenant, contenant » = *bâruv sa nuni* « réservoir à poisson »;

TAGTAG = *bu'uruv* « excrément »[1].

L'assyrien possède un second synonyme de *bâruv*, avec le même sens; c'est *ramagu*, correspondant à رمج, que l'usage arabe n'emploie qu'en parlant des oiseaux. — L'idéogramme de l'« urine », [illegible], est expliqué dans Syllab. A, 229, KAS = *sinâtu* (hébr. שין, aram. שינא); Lt 82, C, l. 20-21, donne [illegible] (glose [illegible]) DUQ KIŠI et DUQ A-SURRA traduits *karpat sinati* « pot de chambre ». Sur les analogies de KAS, KIŠI avec les idiomes ougro-finnois, LPC, p. 11; pour celles de UχTU « vomir », LPC, p. 302. Ce sont ces rapprochements mêmes qui m'ont conduit à la traduction de l'accadien UχTU, pour lequel je n'ai pas encore rencontré d'équivalent assyrien, mais dont le sens possible se trouvait restreint dans d'étroites limites, puisque ce devait être une incongruité de même nature que les deux autres; auprès de « pisser » et de « faire des excréments », il n'y avait guère d'admissible que « vomir ». Depuis, j'ai trouvé la confirmation de cette signification dans

[1] Le rapprochement sous une même rubrique, à cause de leur assonance, de mots appartenant aux racines sémitiques בער et באר est tout à fait conforme aux habitudes du groupement des mots dans les tablettes lexicographiques cunéiformes. (Voyez Friedr. Delitzsch, AS, p. 124.)

un fragment bilingue, où l'on dit à un dieu : KÂZU UM BANUχTU « ta bouche vomit la flamme » = *pûka li'ba i*..... Le mot traduisant UχTU est malheureusement détruit, mais il me semble que malgré cela le sens ne peut pas être douteux, la phrase montrant si clairement qu'il s'agit d'une action de la bouche.

Revenons au radical TAG, dont nous venons de nous écarter un moment.

Dans les documents astrologiques, [illegible] est employé à chaque instant avec le sens d'« augure », en assyrien *libittu* (voy. G. Smith, *Assurb.*, p. 157, l. 53, où une variante écrit ce mot *libit*, [illegible], idéogr. *it*). G. Smith (*Phon. val.*, 122) a aussi relevé la traduction de TAG par *labanu;* c'est la racine verbale לבן, propre à l'assyrien dans ce sens, d'où dérive *libittu* « oracle, augure ».

Dans l'hymne que nous commentons, au verset qui nous occupe actuellement et au 30e, le composé abstrait NAMTAG (ét. prol. NAMTAGGA) est traduit en assyrien *arnuv, aran* « manquement, faute, péché », de la racine ערן, cf. le syriaque ܥܪܢ « s'endurcir » (en parlant du cœur) et ܥܪܢܐ « endurcissement ». Dans le grand psaume de la pénitence de W. A. I. IV, 10, l'autre composé abstrait parallèle NÀKATAG (ét. prol. NÀKATAGGA) est répété beaucoup de fois et toujours traduit par *annû* « manquement, faute », dont il a été question dans la note précédente. Tous deux nous offrent, avec l'un des deux radicaux ayant le sens de « sort, condition », NAM ou NÀKA, qui entrent d'ordinaire dans des composés de ce genre, notre TAG, pris cette fois avec l'acception de « dévier, se détourner du droit chemin ». C'est le péché envisagé comme une déviation. De cette idée de déviation, de dépravation, d'endurcissement du cœur, on passe facilement à celle de « folie », de « rage »; et en effet c'est ainsi, par le mot assyrien *segû*, de שגע, que NAMTAG est expliqué dans W. A. I. II, 38, l. 62, c-d.

M. Friedrich Delitzsch (AS, p. 41) a le premier reconnu, de la manière la plus heureuse, שגע et l'expression de « chien

enragé » dans *kalbu segâ*, qui traduit l'accadien LIK BAT « chien mortel » (W. A. I. II, 6, l. 26, a-b). Je retrouve cette expression comme idéographique dans W. A. I. III, 61, 1, col. 3, l. 57. où il est dit que s'il arrive une éclipse dans le mois de *kisiliv* :

kalbi	*yuseggû* [1]	*Nergal*	*nisi*	*yuakkil*
les chiens	deviendront enragés	Nergal	les hommes	dévorera.

Il importe de ne pas confondre *segâ* de שֵׂגָע avec son homophone, au sens tout différent, mais que l'orthographe assyrienne n'en distingue en aucune façon, *seguv* ou *segâ* « abondance », de שגא. C'est ce dernier que nous avons dans W. A. I. III, 61, 1, col. 3, l. 46 : *enuva Rammanu kasuru seguv ina irṣiti* « voici que Ramman (la personnification divine de l'atmosphère) est limpide, abondance dans la terre ».

Le signe ▷═══ a encore dans les textes assyriens la valeur phonétique de *sum*, qui se rattache également à une ancienne lecture accadienne. Mais elle provient d'une tout autre signification, celle de SUM « égorger », dont nous avons deux exemples décisifs :

AS χUL UDU DIM SUMMA = *arrat limnutiv kima immeri iṭbuḥsu* « l'imprécation de malice l'égorge comme un agneau » : W. A. I. IV, 7, col. 1, l. 9-10.

TIKBI GANNIBSUMMUNE = *kisadśu liṭbuḥusu* « qu'ils lui égorgent son cou » : W. A. I. IV, 16, 1, l. 68.

(6) ANKINKIN est la 3e p. sing. prétér. du 1er indicatif de la 1re voix d'un verbe KINKIN.

Le simple KIN, comme substantif, est expliqué *sipru* « message » par Syllab. A, 273 ; et c'est là son emploi de beaucoup le plus fréquent dans les textes. Nous avons vu plus haut, note 2 du verset 21, que la traduction par *tirtuv* (W.

[1] Représenté par ═══ |◄◄◄.

A. I. II, 27, l. 44, c-d) en était un synonyme. Comme radical verbal, ses versions assyriennes ont été relevées par G. Smith (*Phon. val.*, 356) et par M. Sayce (*Assyr. gramm.*, p. 43, n° 486).

C'est d'abord *amaru* « envoyer en message » (un exemple dans W. A. I, II, 47, l. 8, a-b). L'idée de remettre un message conduit à celle de « remettre, déposer », et c'est ainsi que nous trouvons KIN traduit par *seniḥu*, infinitif du schaphel de ינח, et par *pâruv*, infinitif de פור, au sens dont l'araméen conserve un vestige dans הפרה « rétractation, remise d'un vœu, absolution ». D'un autre côté, le simple KIN et le duplicatif KINKIN sont traduits par l'iphteal ou l'iphtaneal de שעה. KIN = *site'a* : W. A. I. II, 36, l. 47, e-f. Le sens est clairement établi par le passage suivant de W. A. I. IV, 10, recto, l. 58-59 :

Accadien.

MUNKINKINE	AN	GAR NAM	QAT	NANGIDDA
(Je) suis prosterné	et	rien	main	non + il + étend.

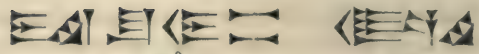
Assyrien.

astuni'e	*va*	*manman*	*gati*	*ul*	*iṣabat*
Je suis prosterné	et	personne	ma main	ne	prend.

Ceci doit guider pour reconnaître dans quelle acception KINKIN est rendu ici par *emidu* (עמד). On sait qu'en assyrien ce verbe a constamment la signification de « placer, poser », le plus souvent même, dans les inscriptions historiques, « imposer ». Ici on ne peut l'entendre, en parlant des péchés, que comme voulant dire les « déposer » humblement aux pieds de la divinité, les « exposer » en s'en confessant coupable.

27.

ACCADIEN.



QAT-ARIK ? BI — GIG

Ses mains et ses pieds (1) — douleur

BANÂKES — GIG(GA)BI

ils + lui + font (2), — douloureusement (3)

TURA — BANÂ

la maladie (4) — souille (5).

ASSYRIEN.

mes-ri-tu su — *mar-ṣi-is* — *ib-sa* — *mar-ṣi-is*

Ses membres — douloureusement — sont, — douloureusement

ina — *mur-ṣi* — *ni-il*

par — la maladie — (il est) souillé.

(1) Sur *mesritu, mesriti* « les membres », voy. Schrader, *Höllenf.*, p. 120. Ce mot, propre à l'assyrien, paraît dérivé de la racine שרה, qui donne à l'hébreu שרין « le thorax » et au syriaque ܫܪܝܬܐ, ܫܪܝܢܐ « artère, nerf ». Le sens en était fort étendu. Ici, comme dans la plupart des exemples que nous en possédons (voy. entre autres W. A. I. IV, 3, col. 2, l. 12), il désigne « les membres » au sens des « extremites » et il traduit l'expression accadienne QAT-ARIK « les mains et les pieds », que nous étudions à l'occasion du signe qui semble y jouer le rôle de déterminatif aphone

préfixé, dans un mémoire en cours d'impression pour le tome VI des *Transactions of the Society of Biblical archæology*. Mais nous avons aussi (W. A. I. IV, 9, recto, l. 9-10) *mesriti* « les membres » au sens de toutes les parties du corps prises ensemble; il traduit alors l'accadien ID-URU « les membres et le torse », expression également étudiée dans le même mémoire.

(2) ÂK. *episu* « faire », dit Syllab. A, 293. C'est, en effet, toujours ainsi, ou beaucoup plus rarement par *banû* (בנה), que l'on traduit en assyrien ce verbe si fréquemment employé. De la phrase que nous étudions il ne faudrait pas conclure à la légère qu'il puisse avoir aussi le sens de *basû* « exister, être ». En effet, le texte accadien et la version assyrienne ont employé pour rendre la même idée deux tournures différentes, qui réclamaient l'emploi de verbes non correspondants entre eux. Où le premier avait mis « ses membres lui *font* mal », la seconde substitue « ses membres *sont* dans la douleur ».

BANÂKES est la 3e p. plur. prétér. du 2e indicat. object. de la 1re voix du verbe, avec 3e p. obj.

(3) Sur GIG = *marṣu* « douloureux, malade » et *murṣu, muruṣ* « maladie », voy. ESC, p. 82 et s. GIGGABI est l'adverbe qui s'en tire régulièrement d'après le procédé de formation étudié dans LPC, p 266. Mais ici le scribe l'a orthographié au lieu de , qui en eût été l'orthographe complète. Il a usé de la faculté que lui laissait le génie de l'écriture, en se bornant à placer le signe phonétique du suffixe BI à la suite de l'idéogramme du radical GIG, laissant au lecteur de suppléer en prononçant à l'absence de représentation de la syllabe de prolongation GA, laquelle, grammaticalement, devait s'insérer entre le radical et le suffixe.

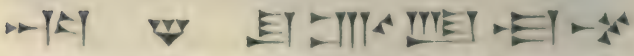
(4) Sur TURA = *murṣu* « maladie » et la nuance de signification qui le distingue de GIG, voy. ESC, p. 82.

(5) Syllab. F, 14 (qui, suivant l'ingénieuse et récente restitution de M. Friedr. Delitzsch, doit être désormais compté comme A, 376), fournit la lecture NÀ du radical représenté par 𒀀𒀭𒀝 et sa signification première, en le traduisant *utulu* « obscurcissement, sommeil ». Son idéogramme est employé par les documents astrologiques pour désigner l'obscurcissement, l'occultation d'un astre (W. A. I. III, 58, 14, l. 51). Dans W. A. I. II, 48, l. 29, c-d, BAR NÀ, mot à mot « en haut obscurcissement », est « l'éclipse », *attalû* (voy. ESC, p. 210).

Ici, ce qui correspond à BANÀ, 3e p. sing. prés. du 2e indicat. de la 1re voix d'un verbe, est *nil*, participe passif de נול, employé en sous-entendant « il est ». L'hébreu donne à נול le sens de « souiller », notion qui touche de près à celle d'obscurcir, mais le syriaque donne à ܢܘܠ la signification de « torturer, faire souffrir », qui fait mieux comprendre la manière dont on s'en sert en parlant de maladies. Dans E. A. II, 1, p. 242-243, l. 17-18, le sujet de la phrase étant le Namtar, la peste personnifiée, BANINNÀ est traduit *yusnil* « il souille, rend souillé ». De même, G. Smith (*Phon. val.*, 269 *a*) a relevé 𒀀𒀭𒀝 𒁹 NÀ (avec l'idéogramme suivi du complément phonétique A) = *suni'il*, 3e p. sing. permansif du schaphel de נול. Ces exemples me paraissent établir très-nettement le caractère actif et transitif du verbe NÀ. La version assyrienne, dans la phrase qui nous occupe, a donc encore une fois changé la construction de celle du texte accadien, tout en rendant exactement le sens. Où ce texte disait « la maladie le souille », elle a mis « il est souillé par elle ».

28

ACCADIEN.



UTU GAR QAT-GALLAMU

Soleil. (a) l'action de main + élever + mienne (1)

GANIMSILAL

que (tu) fasses attention (2).

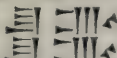
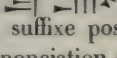
ASSYRIEN.

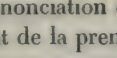
samsu (*AN.UT*) *ana* *ni-is* *qa-ti-ya*

Soleil à l'élévation de mes mains

qu-lav-va

prête attention et.

(1) L'expression  , que nous transcrivons QAT-GAL (ét. prol.  QAT-GALLA ; nous l'avons ici suivi du suffixe possessif de la 3e pers. singulier MU), et dont la prononciation exacte était probablement QA-GAL, avec effacement de la première des deux consonnes juxtaposées, signifie proprement « l'élévation des mains », *nis qati* comme le traduit l'assyrien, c'est-à-dire la prière faite en élevant les mains. W. A. I. IV, 21, 1, recto, l. 1-2, donne le synonyme ID-GAL = *nis idi*. QATGALLAL, qui présente soit une répétition de la dernière radicale, soit un composé par l'addition de LAL, est la désignation de l'« invocation » religieuse, de l'« hymne »; suivi du nom du dieu auquel l'hymne est adressé, on place ce mot comme désignation générale à la suite de ceux que l'on copie sur des tablettes séparées ; QATGALLAL AMAR-UTUKI « invocation à Maroudouk », W. A. I. IV, 18, 1, l. 36; cf. 9, verso, l. 41.

Il importe de justifier notre lecture de  en QAT-GAL (QAGAL), au lieu de SU-GADU que l'on serait peut-être tenté d'adopter d'abord. C'est sans doute de cette dernière façon que transcriraient les savants qui s'imaginent encore que, pour avoir de l'accadien, il suffit, — sans tenir compte des indications que les scribes de l'Assyrie eux-mêmes ont pris soin de nous fournir dans les Syllabaires et dans les gloses des tablettes lexicographiques, non plus que des lois

phonétiques et grammaticales déjà constatées, — qu'il suffit, dis-je, de mettre sous chaque caractère, comme transcription, sa valeur phonétique la plus ordinaire dans l'usage assyrien. Dès 1866, sir Henry Rawlinson condamnait sévèrement, et avec raison, cette manière de procéder, et montrait que tout autre était la voie à suivre pour arriver à la restitution de la langue primitive de la Chaldée, que cette tâche réclamait de bien autres efforts, une méthode à la fois plus scientifique et plus délicate dans ses procédés. Et si quelques-uns, en s'adonnant à une étude aussi neuve et aussi hardie, sont en droit de croire qu'ils ont pu faire faire à la science un pas en avant, ce n'a été qu'en demeurant fidèles au programme si bien défini par l'illustre savant en qui tous tant que nous sommes, assyriologues grands et petits, nous devons saluer notre premier maître.

Il importe donc de justifier ma transcription QAT-GAL, qui peut à première vue exciter quelque surprise, et je ne saurais le faire qu'avec des développements considérables, car cette justification n'est possible qu'en traitant à fond deux problèmes encore fort obscurs, en même temps que du plus sérieux intérêt, celui du nom accadien de « la main », représenté par l'idéogramme [illegible], et celui de la vraie lecture du radical verbal écrit toujours [illegible] et signifiant « élever ».

Je commence par l'examen de la première de ces deux questions.

En assyrien, comme on l'a depuis longtemps remarqué, le mot le plus habituellement employé pour dire « main » est *qatu; idu* (יד) a plutôt le sens de « puissance, force » (voy. Norris, Ad, p. 209 et 473), ce n'est que rarement que l'on s'en sert avec celui de « main » (comme dans Senn. Tayl., col. 4, l. 40; W. A. I. II, 10, l. 20, a-b). *Qatu* est sans analogies sémitiques, car l'araméen talmudique קתא « manche, anse », n'est dans son isolement qu'un pur emprunt à l'assyrien, comme l'araméen nous en offre beaucoup[1]. En effet, cet

[1] Peut-on même l'appeler proprement araméen? N'est-ce pas plu-

emploi de *qatu* dans le sens de « manche, poignée », l'assyrien le connaît déjà quand il dit *qatuv sa duppi* « la poignée d'une tablette » (W. A. I. II, 32, l. 37 et 40, f). Les rapprochements que M. Schrader (ABK, p. 194) a tenté d'établir entre l'assyrien *qatu* et les racines arabes قتا « servir », وقت « établir, fixer », ou bien l'éthiopien ቀተተ ፡ ቀተወ ፡ « fixer, déterminer », sont ingénieux, mais bien cherchés, et il serait vraiment singulier, si le mot était d'origine sémitique, qu'il n'eût laissé de trace dans aucune autre langue de la famille.

En revanche, *qatu*, isolé et sans racine dans les idiomes de Sem, présente une analogie très-extraordinaire avec le mot qui désigne la main dans tous les idiomes ougro-finnois :

Fin. *kāte*. — Veps. *kāzi*. — Esth. *kūsi*. — Liv. *kāiż*, *kāż*, *keiż*, *keis*, *keš*. — Lap. (suivant les dialectes) *giet*, *kāt*, *kiet*, *kietta*. — Zyr. *ki*. — Perm. et Vot. *ki*. — Mordv. *ked'*, *kād*. — Tchér. *ket*, *kid*. — Mag. *kêz*. — Ost. *kêt*. — Vog. *kât*.

L'analogie est tellement frappante que, depuis longtemps, M. Oppert et tous les assyriologues de l'école anglaise ont admis que *qatu* devait être en assyrien un mot d'emprunt, tiré de l'accadien.

Mais QAT est-il réellement un mot accadien ? C'est ce que l'on doit se demander, car s'il appartient à l'idiome d'Accad, l'emprunt fait par l'assyrien ne sera plus contestable, en présence du manque d'analogies sémitiques, et en même temps nous aurons constaté une précieuse analogie de vocabulaire avec les idiomes ougro-finnois.

Ainsi que je l'ai déjà dit ailleurs (LPC, p. 99), j'ai relevé dans un texte bilingue QAT à l'état de prolongation, QATTA, traduit par l'assyrien *qatu*. Cet exemple, orthographié d'une manière purement phonétique, est déjà quelque chose. Pour-

tôt un mot essentiellement local, resté dans le langage des anciens pays assyriens et babyloniens? Ainsi que l'observe justement M. Friedrich Delitzsch (AS, p. 19), à part un unique passage de la Mischnah (*Maccoth*, II, 1), on ne le rencontre que dans la Gémare babylonienne, où il est d'usage très-fréquent.

tant son isolement, en donnant à l'emploi du mot en accadien un caractère exceptionnel, peut laisser l'esprit dans l'incertitude sur la question de savoir de quel côté a été fait l'emprunt.

Mais ne doit-on pas admettre que QAT était le nom habituel de la main en accadien ?

On pense généralement, — et j'ai accepté cette donnée jusqu'ici sans un examen suffisant, — que SU était ce nom ; cela parce que l'idéogramme de la « main », 𒅆, a en même temps la valeur de phonétique indifférent de la syllabe *su*, déjà dans les textes accadiens. Cette dernière donnée est parfaitement vraie ; mais le caractère cunéiforme en question, si sa figure originaire a été celle d'une main, n'a pas pour unique signification idéographique « main ». Il signifie également « bienfait, gratification », comme nous le voyons dans W. A. I. II, 39, l. 40 et 47, c-d, où nous lisons SU = *gimillu* (de גמל) et SU NAMTILA = *gimillu balaṭi* « le bienfait de la vie ». W. A. I. II, 19, 2, l. 51-52, offre encore SU = *gimillu* dans le sens de « l'action, l'affaire, la cause », comme l'hébreu גמול.

Que dans ce cas il faille lire 𒅆 SU, c'est ce qui ne saurait être un seul instant douteux. En effet, ce SU « gratification, bienfait » devient la particule formative de la 4ᵉ voix, gratificative, de la conjugaison verbale, comme le savait fort bien le scribe auteur du fragment W. A. I. II, 39, 4, puisqu'il a enregistré, immédiatement après SU = *gimillu*, SUGAR (infinitif de la 4ᵉ voix de GAR « faire ») en le traduisant *gamalu*. Or cette formative, dont le type originaire était SU, devient dans un certain nombre de cas SI, en vertu de lois euphoniques (E, A. I, 1, p. 133 et s.; LPC, p. 29, 197 et s.); cette variation même assure la lecture SU du radical qui l'a fournie.

Nous avons donc là, dans une valeur idéographique du signe 𒅆, aussi importante et au moins aussi fréquente que celle de « main », l'explication toute naturelle de la valeur SU de ce signe. Maintenant, s'il est parfaitement simple et conforme aux analogies des autres systèmes graphiques de même nature que l'on ait adopté, dans une écriture en grande partie idéo-

graphique, la figure de la main pour en faire le symbole de « don, bienfait », idée qui ne pouvait pas se peindre directement d'une manière figurative, il me semble, au contraire, extrêmement peu vraisemblable et peu conforme à la logique que le même mot ait représenté ces deux idées si distinctes dans la langue parlée.

D'ailleurs, si l'on va au fond des choses, on arrive bientôt à constater qu'il n'existe *aucune preuve, ni même aucun indice quelque peu significatif*, que [illegible] avec le sens de « main » se soit lu SU dans les textes accadiens. Au contraire, pour admettre qu'il se lisait QAT, il existe, non pas, je le reconnais, trois preuves positives, mais trois commencements de preuve de quelque poids :

1° Le fait que ce mot QAT, à l'état de prolongation QATTA, s'est déjà rencontré une fois, écrit phonétiquement, dans un texte accadien (LPC, p. 99) : [illegible] QATTA MININTI « il lui a pris la main » = *qa-ta-su iṣ-bat* « il a pris sa main ».

2° L'existence, au verset 28 de l'hymne que nous traduisons, de [illegible] GANA traduit *ana idisu*. Il faut décomposer GA-NA « main-sa » et, par conséquent, nous avons GA = *idu* « main », devant un suffixe. L'affinité étroite de G et de Q dans l'organe accadien et leur fréquent échange sont des faits depuis longtemps connus (voy. Sayce, *Accadian phonology*, p. 12), et le peuple d'Accad a même légué cette tendance phonétique à la prononciation des Sémites de la Babylonie, comme la tendance à la confusion de M et de V. GA est donc phonétiquement presque adéquat à QA et n'en représente qu'une très-légère altération. Ceci donné, je crois que nous sommes en droit de considérer au verset 29 de notre hymne GA = QA comme le mot QAT, dont la consonne finale s'efface devant la consonne du suffixe auquel elle se trouve juxtaposée, une voyelle de prolongation n'ayant pas été insérée entre cette consonne finale et le suffixe possessif. C'est le fait inverse de celui des mots qui, s'écourtant par la perte de leur dernière

syllabe à l'état absolu du nominatif, la retrouvent pour servir de support à un suffixe. Ce dernier fait ne paraît se produire, comme je l'ai déjà dit (ESC, p. 104), que pour des mots dont la racine se terminait par une gutturale ou par L, N ou M. L'inverse, qu'il semble que nous ayons ici, n'est pas sans exemple, et je compte en faire l'objet d'une étude spéciale de grammaire. Disons seulement qu'on ne l'observe jusqu'ici que pour des mots terminés par une dentale. Il est donc parfaitement admissible pour QAT, d'autant plus que nous allons voir dans un instant, par une preuve positive, que ce mot devenait QA dans les composés, devant la consonne initiale du second élément avec laquelle son T final se rencontrait.

3° La valeur phonétique *qat*, *qad*, avec laquelle le signe 𒄑 est passé dans l'usage des textes assyriens; cette valeur, contrairement à ce que j'ai cru d'abord avec M. Oppert, est bien celle d'un phonétique indifférent, car nous la trouvons, par exemple, à plusieurs reprises dans l'orthographe du verbe קתא « retrancher, anéantir » (W. A. I. 1, 36, l. 27; B. 40, l. 20; G. Smith, *Assurb.*, p. 157, l. 53), dans le mot *qaqqad* « tête » écrit 𒁹 𒄑 (W. A. I. IV, 3, col. 2, l. 9), et dans les noms propres inscrits sur plusieurs cylindres, dont quelques-uns déjà d'une époque archaïque. En règle générale, ces valeurs phonétiques des caractères dans les textes assyriens découlent d'anciennes lectures idéographiques accadiennes; les valeurs phonétiques nouvelles, et de création exclusivement assyrienne, sont fort rares; on ne doit en admettre comme telles qu'avec des preuves, et ici rien ne nous guide pour le faire. Au contraire, il me semble qu'il y a un indice assez significatif, devant nous amener à nous abstenir ici d'une telle conjecture, dans le fait de l'existence concordante de deux valeurs phonétiques en même temps que de deux significations idéographiques.

En réalité, il y a donc au moins autant de raisons, et même davantage, pour lire 𒄑 « main » dans les textes accadiens QAT, que pour lire SU. Ce n'est pas une lecture absolument certaine, mais c'est, dans l'état actuel, la lecture la plus

probable, et, par conséquent, c'est celle que je crois devoir adopter à l'avenir, jusqu'à ce que quelque document nouveau, glose d'une tablette lexicographique ou fragment de Syllabaire, vienne définitivement la confirmer ou la démentir.

Mais n'avons-nous pas cette confirmation définitive de la lecture QAT, dans les variantes orthographiques d'un composé où entre comme premier élément le nom de la « main », représenté par le signe 𒄘 ? Je le crois, et c'est ce que je vais essayer de montrer.

Je veux parler du composé qui s'orthographie ordinairement 𒄘 𒅆𒀀𒄷 et dont j'ai déjà dit quelque mots ici même (*Journal asiatique*, février-mars 1877, p. 245), à l'occasion du radical GAB. Je le lis provisoirement QAT-GAB, lecture dont on va voir la preuve. Il signifie proprement « la main ouverte, la paume », d'après sa composition étymologique, mais il devient ensuite un synonyme de la « main », et l'assyrien le traduit *qatu* ou *qatatu*, forme amplifiée de la même manière que *samamu* à côté de *samû* « ciel », ou bien *bananu*, *bunannu* à côté de *bunu* « image, statue ». W. A. I. II, 8, l. 40-56, en offre une riche série d'exemples avec l'orthographe la plus habituelle :

QAT-GAB] = *qatatu* « main »;

QAT-GABAKU] = *ana qatate* « à la main, en main »;

QAT-GABAKU INŚI] = *ana qatate iddin* « il a donné en main »;

QAT-GABAKU MININŚI] = *ana qatate iddinsu* « il l'a donné, remis en main »;

QAT-GABAKU AL]GUBBA = *ana qatate yusziz* « il a fixé en main »;

QAT-GABA]NI = *qaśśu* « sa main »;

QAT-GABA]NI SUNENTI = *qaśśu ilqi* « il a pris sa main »;

QAT-GABA]NI SUBABTEVA = *qaśśu ilaqqi* « il prend sa main »;

QAT-GABANI SUNENTIES = *qaśśu ilqû* « ils ont pris sa main »;

QAT-GABANI SUBABTEVA (faute manifeste d'omission du scribe pour SUBABTEVANE) = *qaśśu ilaqqû* « ils prennent la main »;

QAT-GABANENE = *qaśśunu* « leur main »;

QAT-GABANENE SUNENTIES = *qaśśunu ilqû* « ils ont pris leur main »;

QAT-GABANENE SUBABTEVANE = *qaśśunu ilaqqû* « ils prennent leur main »;

QAT-GABANENE IBZIGIES = *qaśśunu iśśuḫu* « ils ont retiré leur main »;

QAT-GABANENE BABZIGINE = *qaśśunu innasḫu* (pour *innaśḫu*) « leur main est retirée »;

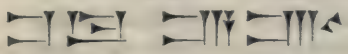
QAT GABANENEKU = *ana qatatesunu* « à leurs mains, en leurs mains »;

QAT-GABANENEKU ALGUBBA = *ana qatatesunu yusziz* « il a fixé entre leurs mains ».

Toutes ces expressions sont empruntées au langage juridique; on n'en saurait douter un seul instant, en présence de l'ensemble de la tablette où nous les lisons et de la manière dont elles sont suivies immédiatement des expressions du même genre relatives à la « promesse verbale », DUGDUGGA ou DUḌḌUGA = *qabu* (l. 57-60, c-d), et à la « garde », c'est-à-dire au « dépôt », ENNUN = *maṣartu* (W. A. I. II, 8, l. 61, c-d — 9, l. 4, c-d). Mais je ne saurais admettre, avec MM. Oppert et Menant (*Documents juridiques*, p. 38 et 47), qu'il s'agisse ici de la signature apposée au bas d'un acte par l'impression de l'ongle. Les termes qui désignent cette opération en accadien et en assyrien sont bien connus et tout différents (voy. W. A. I. II, 10, l. 26, c-d, plus complet dans Lt 15, C, l. 26), et, dans la série d'exemples que je viens de rapporter, le sens me paraît parfaitement simple et clair; il s'agit d'abord de la remise de la main à la main de l'objet donné ou vendu, puis de la stipulation scellée par la prise de la main ou rejetée par le refus de la donner.

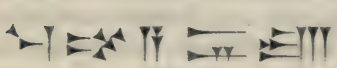
Maintenant, dans un document bilingue de nature magique, encore inédit mais dont je compte bientôt publier le texte complet, je rencontre cette phrase, en parlant d'un dieu, probablement le Nin-dara des Accads, l'Adar de la population de langue sémitique :

ACCADIEN.



GUḪU AGGA
L'arme puissante

NAMLUGALLÂNI
de royauté + sa



QAGABANITA
main + sa + dans

GANENSINTI
qu'il la prenne !

ASSYRIEN.

kak-ka *dan-na* *sa* *sarru-ti-su* *ina* *qa-ti-su*
L'arme puissante de sa royauté dans sa main

li-iṣ-bat
qu'il prenne.

Qu'est-ce que QAGABANITA, sinon une variante d'orthogra-

phe, purement phonétique et représentative de la prononciation, du mot écrit plus habituellement [illegible], mot qui est ici muni du suffixe possessif de la 3e pers. sing. et du suffixe grammatical du cas inessif? Ceci ne me paraît pas contestable, et je crois que tous les assyriologues ou accadistes me le concéderont sans difficulté. Mais en même temps QA-GAB représente précisément la prononciation qu'un composé QAT-GAB devait prendre presque nécessairement dans le langage parlé, en vertu de la loi d'assimilation et d'adoucissement à la rencontre de deux consonnes, dont nous avons déjà fourni tant d'exemples et de si décisifs (ESC, p. 33-40, 86, etc.). L'existence de la variante phonétique [illegible] QAGAB, à côté de l'orthographe idéographique [illegible], établit donc péremptoirement que, dans ce mot, la lecture du signe [illegible] était QAT, susceptible de s'altérer en QA; d'où résulte, par une conséquence nécessaire et non moins sûre, que QAT était bien un des mots, sinon le seul, par lequel ce signe se lisait avec ce sens de « main », qu'il appartenait réellement au fond indigène de la langue d'Accad, enfin que *qatu* est un emprunt de l'assyrien à celle-ci.

Je signalerai ici, en passant, quoique je m'écarte ainsi quelque peu du sujet de cette note, destinée à être déjà bien longue sans de tels hors-d'œuvre, un autre composé intéressant dans lequel entre également le radical ayant le sens de « main », exprimé par le caractère [illegible]. C'est [illegible] QAT-ŚÎ (prononcé probablement QAŚŚÎ et QAŚÌ) « doigt », dont la signification ne saurait être douteuse en présence de son emploi comme allophone dans les documents auguraux, écrits en langue assyrienne, mais au moyen d'une orthographe spéciale et presque exclusivement idéographique. Telles sont les phrases suivantes, que nous empruntons à W. A. I. III, 65, 1, recto [1] :

[1] Notre double transcription représente ici l'orthographe, presque entièrement composée d'idéogrammes et d'allophones, propre aux documents auguraux, puis la lecture prononcée du texte.

BAT	*RAK*	*UA.TU*	*va*	*VI*	*TA A.AN*
enuva	*nestu*	*talid*	*va*	*sisati*	*ina menuti*
Quand	une femme	enfante	et	six	en tout

SU.SI.MES.su	*sa*	*XV*	etc.
ubanisu	*sa*	*imni*	etc.
ses doigts (de l'enfant)	de	la main droite,	etc. [1]

BAT	*RAK*	*UA.TU*	*va*	*VI*	*TA.A.AN*
enuva	*nestu*	*talid*	*va*	*sisati*	*ina menuti*
Quand	une femme	enfante	et	six	en tout

SU.SI.MES	*NIR.su*	*sa*	*II.XXX*	etc.
ubani	*sepisu*	*sa*	*sumeli*	etc.
les doigts	de son pied	de	gauche (de l'enfant),	etc.

BAT	*RAK*	*UA.TU*	*va*	*VI*	*SU.SI.MES*
enuva	*nestu*	*talid*	*va*	*sisati*	*ubani*
Quand	une femme	enfante	et	six	les doigts

NIR.su	*sa*	*XV*	etc.
sepisu	*sa*	*imni*	etc.
de son pied	de	droite,	etc.

J'ai rendu le groupe 𒁹𒁹 par *ubanu*, car ce mot, qui correspond à l'hébreu בֹּהֶן, arabe بهم, est celui que nous connaissons par des exemples certains comme ayant exprimé en assyrien la notion de « doigt » (Schrader, *Höllenf.*, p. 48) [2]. Ce groupe graphique 𒁹𒁹 et le composé accadien QAT-ŚÎ, sur lequel il a été formé, signifient mot à mot « corne de main » [3]. Au reste, dans l'écriture cunéiforme anarienne, le

[1] J'omets les pronostics auguraux résultant de ces faits; ils n'ont pas de rapport avec notre sujet.

[2] L'assyrien *ubanu*, même représenté idéographiquement par le groupe qui nous occupe, s'applique ensuite métaphoriquement aux pics élevés et escarpés des montagnes; voyez Norris, AD, p. 283.

[3] Syllab. AA, 53, nous apprend que le mot accadien DUBBIN

simple idéogramme 𒌋𒌋𒌋, et sans doute aussi le mot accadien śi qui lui servait de lecture (śî . 𒌋𒌋𒌋 . *qarnu*, Syllab. A, 177) et était devenu l'origine de sa valeur de phonétique indifférent, s'employait quelquefois avec le sens de « doigt » au lieu de « corne ». Nous en avons la preuve par les documents auguraux, où des exemples incontestables montrent 𒌋𒌋𒌋 employé, à la place de 𒁹 𒌋𒌋𒌋, comme notation idéographique de *ubanu* « doigt ». C'est ainsi que nous avons dans W. A. I. III, 65, 1, recto, l. 29, et verso, l. 14 :

BAT	*RAK*	*UA.TU*	*va*	*SI.MES.su*	*sa*	*XV*
enuva	*nestu*	*talid*	*va*	*ubanisu*	*sa*	*imni*
Quand	une femme	enfante	et	ses doigts	de	la main droite

NU	*IK.MES*	etc.
la	*ibbasû*	etc.
n'	existent pas (chez l'enfant),	etc.

BAT	*RAK*	*UA.TU*	*va*	*ul-la-nu-um-ma*	*SI.MES*
enuva	*nestu*	*talid*	*va*	*ullanumma*	*ubani*
Quand	une femme	enfante	et	à ce moment	les doigts

SA.MES	etc.
issakanu	etc.
sont formés,	etc.

M. Sayce (*Assyr. gramm.*, p. 27, n° 317) signale l'emploi idéographique de 𒁹 traduit en assyrien *ubanu*, par conséquent avec le sens de « doigt ». C'est une application de l'idéogramme du tout à la partie. Mais elle était évidemment des plus rares et tout à fait exceptionnelle, car pour ma part je ne l'ai jamais rencontrée dans les textes que j'ai eu l'occasion d'étudier. J'ignore quelle pouvait être avec cette signification la lecture du caractère en accadien.

« ongle », 𒁹 𒌋𒌋𒌋𒌋 𒌋𒌋𒌋𒌋, s'appliquait par extension quelquefois au « doigt » tout entier, et que, dans ce cas, il était traduit par l'assyrien *ubanu*.

Je passe maintenant à l'étude du radical verbal écrit d'ordinaire 𒁹𒀀𒄭 𒄭𒄭𒄭.

C'est au regretté G. Smith que l'on doit d'avoir reconnu le premier sa lecture GAL (voy. Boscawen, *Transact. of the Soc. of Bibl. Archæol.*, t. IV, p. 166), au lieu de GADU, que l'on se croyait obligé de transcrire jusque-là, bien qu'on vît s'y ajouter le signe de la syllabe LA, 𒁹𒀀𒄭 𒄭𒄭𒄭 𒁹𒄭, dans les cas où les habitudes grammaticales de l'accadien appelaient l'état de prolongation du radical. Cette lecture nouvelle est certaine, et repose sur deux preuves absolument décisives et incontestables. C'est d'abord la variante orthographique que nous offre W. A. I. I, 35, 2, l. 1, pour le nom si connu du grand temple pyramidal de Babylone, 𒁹𒄭𒄭𒄭 𒁹𒄭𒄭𒄭 𒁹𒄭 Ê-ŚAGGIL, au lieu de la forme habituelle 𒁹𒄭𒄭𒄭 𒁹𒄭𒄭𒄭 𒁹𒀀𒄭 𒄭𒄭𒄭 Ê-ŚAGGAL; puis c'est un nouveau fragment du Syllabaire, encore inédit, qui donne le signe 𒄭𒄭𒄭 comme susceptible, dans certains cas, de la lecture 𒁹𒄭𒀀𒄭 AL.

Le verbe accadien 𒁹𒀀𒄭 𒄭𒄭𒄭 GAL est toujours rendu dans les versions assyriennes par les verbes שקא « être élevé, s'élever » ou נשא « élever, soulever, porter » et aussi quelquefois « enlever ».

GAL (infinitif de la 1re voix) = *nasâ* : W. A. I. II, 26, l. 43, c-d.

INGAL (3e p. sing. prétér. 1er indicat. de la 1re voix) = *issi* : W. A. I. II, 11, l. 37, c-d.

UAMUNGAL (2e p. sing. prétér. 2e indicat. conjonctif de la 1re voix) = *tassâ va* : inéd. cité dans ESC, p. 179.

IDZU NUMUNGALLA (2e p. sing. prés. 2e indicat. négatif de la 1re voix) = *idka la tassâ* « tu n'enlèves pas, tu ne retires pas ta main » : W. A. I. IV, 13, 1, recto, l. 8-9.

GISDAR MAχ GALLA (participe de la 1re voix) = *nas ḫaṭṭi ṣirti* « portant le sceptre suprême » : W. A. I. IV, 14, 3, l. 5-6.

GIBIL NUNMÊ KURRA GALLA = *isû abkalluv sa ina mâti saqû*

« Feu, seigneur suprême, qui s'élève dans le pays » : W. A. I IV, 14, 2, verso, l. 6-7.

BANDAGALLA (3e p. sing. prés. 2e indicat. object. de la 2e voix, avec 3e p. obj.) « il le fait enlever » = *ittasi* « il sera enlevé » (la version assyrienne a changé la construction et le sujet de la phrase) : W. A. I. II, l. 8, c-d.

UTU KA MAGE ŚAGGANAKU MININGAL (3e pers. sing. prétér. 1er indicat. de la 5e voix, avec notion de la 3e p. obj.) « le Soleil sur le pays avec sa tête s'est élevé sur lui » = *samsu ana mâti risiku tassâ* « Soleil, tu élèves ta tête au-dessus du pays » (ce passage est emprunté à l'un des hymnes où l'accadien parlait du dieu à la 3e personne, tandis que la version assyrienne lui adresse le discours à la 2e) : W. A. I. IV, 20, 2, l. 7-8.

TAŚŚAK AN.MU.BAR.RA MUTIN MUNGALLA (participe de la 5e voix) « héros, dieu Feu, mâle, qui s'élève » ; la version assyrienne, tout en traduisant toutes ces épithètes, en intervertit l'ordre : *isû saqû zikaru qarradu* « dieu Feu, qui s'élève, mâle, héros » : W. A. I. IV, 26, 3, l. 35-36.

De l'idée d'« enlever », [illegible] GAL passe à celle de « dépouiller, piller », entraînant à sa suite, dans les versions assyriennes, son correspondant נשא à cette acception, qui lui est tout à fait étrangère dans les autres langues sémitiques. W. A. I. II, 16, l. 14-17, c-d :

Accadien.

IZGINNE	MUNGAL	ASÂ	QURRAGA
Tu vas,	tu dépouilles	le champ	l'ennemi + celui de ;
NIDU	UNGAL	ASÂZU	QURRA
il est venu,	il a dépouillé	champ + ton	l'ennemi.

Assyrien.

tallik	*tassâ*	*ekil*	*nakri*
Tu as été,	tu as dépouillé	le champ	de l'ennemi ;

illik	*issâ*	*ekilka*	*nakru*
il est venu,	il a dépouillé	ton champ	l'ennemi.

Tu vas dépouiller le champ de l'ennemi, et c'est lui, l'ennemi, qui vient et qui dépouille ton champ.

Nous avons aussi, avec une voyelle prosthétique, AGAL = *nasû* : W. A. I. II, 26, l. 44, c-d.

Puis ce sont les composés :

ŚAG-GAL = *nasû sa resi* (W. A. I. II, 26, l. 59, c-d), *saqû sa risi* (W. A. I. II, 30, l. 3, a-b) « l'action d'élever la tête », et aussi « l'élévation, le sommet de la tête »;

SI-GAL = *nasû sa in* (W. A. I. II, 26, l. 60, c-d) « l'action de lever les yeux »;

TIG-GAL = *saqû sa risi* (W. A. I. II, 30, l. 5, a-b) « l'action d'élever la tête », et aussi « l'élévation, le sommet de la tête ».

Ce dernier composé, nous l'apprenons par le passage même auquel je viens de renvoyer le lecteur, ne fait pas sa prolongation en TIGGALLA, mais en [illegible] TIGGALE. D'après les lois phonétiques déjà possibles à discerner dans la vocalisation accadienne (Sayce, *Accadian phonology*, p. 7), ceci indique une polarisation en ä de la voyelle de GAL, TIGGÄL, TIGGÄLE. Cette incertitude de la voyelle du radical qui nous occupe, susceptible de flotter entre A et Ä, est indiquée, du reste, par d'autres faits très-probants. Nous avons d'abord la substitution de la forme [illegible] Ê-SAGGIL à [illegible] È-ŚAGGAL; puis viennent les gloses de W. A. I. II, 26, l. 43, c, et 32, l. 69, a, qui accompagnent, dans [illegible], le second caractère de l'indice de prononciation ILI ou IL, ce qui donne GAILI (GÄLI) et GAIL (GÄL) [1]. Au reste, le même flottement se constate

[1] Je dois cependant ajouter que, de la position même de ces gloses indicatives de la prononciation, l'on pourrait conclure, comme l'ont fait M. Sayce et M. Friedrich Delitzsch, suivis par M. Stan. Guyard,

pour la voyelle de GAL « grand », qui, bien qu'écrit par un autre idéogramme, doit être rapporté à la même racine; car nous voyons ce mot former son état de prolongation indifféremment en GALE (GÂLE) et GALLA.

à l'existence d'un mot indépendant IL, ILI « élever, enlever » (sans doute dérivé du sémitique עלה), lequel, à côté de GAL et de GURU, aurait quelquefois servi de lecture au complexe . On pourrait retrouver ce mot dans KINGUŚILI « cinquante » (Syllab. A, 54), qui s'analyserait en KING-US-ILI « dix + de soixante + enlevé » (cf. LPC, p. 161).

Mais je ne saurais admettre que IL, ILI ait été la lecture normale et originaire de . Et voici quelles sont mes raisons :

1° La variante E-ŚAG-GIL pour le nom de la pyramide de Babylone, où le dernier élément de ce nom est représenté par GIL, montre que ce dernier élément n'était pas IL, mais avait pour charpente de consonnes G-L.

2° Le complexe , comme expression de l'idée d'« élever, enlever », n'est sûrement pas idéographique, puisque les deux caractères qui le constituent signifieraient comme idéogrammes, l'un « mamelle » et l'autre « masse » ou « sicle ». C'est un groupe qui s'est formé comme expression phonétique d'un mot de la langue, mot commençant, par conséquent, en GA, et qui, du moment qu'il ne peut pas être GA-ḌU, est nécessairement GA-AL. représente GAL, comme représente ZAL et est le synonyme de ZAL « apparaître, s'illuminer, briller » (assyr. *na'aru* et *namaru*). La gemme dont le nom est écrit s'appelait, en effet, dans la langue accadienne, TAQ ZAL, ce qui voulait dire « pierre brillante, lumineuse ».

Il en a été du complexe comme de , dont nous avons parlé plus haut (note 5 du verset 1). Formé originairement pour représenter d'une manière exclusivement phonétique un radical GAL de la langue d'Accad, il est devenu ensuite allophone dans l'usage de l'accadien même, et on a fini par l'employer aussi pour représenter, comme s'il avait été idéographique, les radicaux synonymes ILI et GURU. C'est ainsi que le complexe, également phonétique à l'origine, auquel nous le comparons, est devenu susceptible d'être lu, dans l'acception de « lever d'un astre », non plus seulement UDDU, mais E.

Parmi les significations attachées à la lecture GAL du signe [illegible], on trouve quelquefois *nasû* « élever, porter »; nous en avons un exemple dans [illegible] MUNDAGALLA (1re p. sing. prés. 1er indicat. object. de la 2e voix, avec 3e p. obj.) traduit *nasaku* « je suis portant » (W. A. I. II, 19, 2, l. 53-58). C'est là bien évidemment notre même radical GAL, bien que représenté par un autre idéogramme. La preuve formelle s'en trouve dans W. A. I. II, 26, l. 60, c-d, où [illegible] et [illegible] sont donnés comme deux orthographes, équivalentes entre elles, du mot SIGAL = *nasû sa in*. Et ici nous sommes en présence d'un des faits qui montrent de la manière la plus éclatante que l'accadien est bien une langue, et non pas seulement, comme le prétendent quelques-uns, un système graphique, que l'idiome et l'écriture suivent chacun de leur côté un développement indépendant, quoique la seconde se soit, dans une certaine mesure, formée sur le premier. Voilà un radical de la langue qui, avec le même sens, peut avoir deux expressions graphiques différentes, tandis qu'un même idéogramme de l'écriture représente très-souvent une série d'acceptions diverses auxquelles correspondent dans la langue des mots tout à fait distincts. Remarquons cependant que, des trois classes principales d'acceptions que développe en accadien le radical verbal GAL, la forme graphique [illegible] exprime exclusivement celle d'« élever » et « s'élever », [illegible] exclusivement celle d'« être grand », et que ce n'est que par exception que [illegible] retrace celle d'« élever », car d'habitude ce qu'il dénote, c'est GAL dans le sens d'« être debout, se tenir debout » (assyr. *kânu*), « être en station » (assyr. *asabu*) et par suite « exister » (assyr. *basû*).

Quelquefois nous avons [illegible], c'est-à-dire le groupe de deux signes que l'on doit lire d'habitude GAL, suivi du phonétique indifférent de la syllabe RU. W. A. I. II, 26, l. 45, c, nous apprend la manière dont il faut lire en pareil cas, en accompagnant [illegible] de la glose indicative de prononciation GURU. Le complexe de deux signes en

question était donc aussi susceptible de cette lecture; seulement, pour prévenir le lecteur, lorsque cette prononciation devait être adoptée, on avait pris la coutume d'y joindre le complément phonétique RU.

En voici quelques exemples :

W. A. I. IV, 27, 4, l. 48-49 :

Accadien.

NÎZI	MENE	GURU'	UD
Crainte	de la force immense	soulevant,	le jour

ALTAR	NÎχUS	RIABI
lui + accompagnant,	gloire	élevant + le.

Assyrien.

sa	*puluḫtu*	*milavvi*	*nasû*
Qui	la crainte	de la force immense	soulève,

yumu	*dapinu*	*sa*	*rarubatav*	*ramû*
le jour	accompagnant,	qui	la gloire	exalte.

W. A. I. IV, 26, 3, l. 41-42 :

Accadien.

PILLAL	GURU'	GIGGIGGA	BIRGAB
La malédiction	enlevant,	les ténèbres	éclairant + le.

Assyrien.

.....	*munammir*	*ikliti*
.....	illuminateur	des ténèbres.

W. A. I. IV, 18, 3, r°, l. 31-36 :

Accadien.

KURBA	GUN	GURU'	GUN	....
La montagne	tributs	portant,	le tribut	....

Assyrien.

sadû	*nas*	*bilti*	.....
La montagne	portant	des tributs	.....

Accadien.

ZINNA	ASÂGA	GUN	GURU'	GUN
La plaine	en champs (cultivés)	tributs	portant,	le tribut

.....
.....

Assyrien.

ṣeru	*iqlu*	*nas*	*bilti*	.....
La plaine,	le champ	portant	des tributs,	.....

Accadien.

GISSAR	GIRINNA (?)	GUN	GURU'	GUN	GAN.....
Le verger	de grappes	tributs	portant,	le tribut	qu'il.....

Dans l'exemple suivant, emprunté au grand hymne au dieu Lune, la version assyrienne, tout en rendant le sens général de la phrase accadienne, en modifie l'expression dans une certaine mesure, et n'y remplace pas le verbe par un équivalent exact. W. A. I. IV, 9, r°, l. 28-29 :

Accadien.

UMUN	NÂ[KA]DIMMERZU	ANA	SUD	DAM	AABBA
Seigneur,	divinité + ta	le ciel	éloigné	comme	la mer

DAMALLA	NÎ	MUNGURUES.
vaste	terreur	soulève.

Assyrien.

be[luv]	*ilutka*	*kima*	*same*	*ruquti*
Seigneur,	la divinité	comme	les cieux	reculés

tamtiv	*rapastav*	*puluḫtav*	*malat*
(et) la mer	vaste	de terreur	remplit.

Notons ici, en passant, deux faits grammaticaux d'une importance capitale dans la phrase accadienne : l'abstrait NÀKADIMMER se comportant comme un collectif et entraînant le pluriel pour le verbe dont il est le sujet (MUNGURUES, plur. prétér. indicat. impers. de la 5e voix) ; la postposition équative et comparative sous la forme DAM, écrite par le phonétique [illegible], ce qui confirme complétement la lecture DIM que nous nous sommes cru autorisé à adopter pour la transcrire quand elle est représentée, comme d'habitude, par l'idéogramme [illegible].

(2) Ici, par une circonstance qui n'est pas ordinaire, car le contraire a lieu plus souvent, c'est l'accadien qui éclaircit le sens et permet d'arriver à la traduction d'un mot qui resterait extrêmement obscur si l'on ne possédait que la version assyrienne. En effet, dans ce cas, on chercherait inévitablement à rapporter l'impératif paragogique, avec suffixation de la copulative, *qulavva* à l'un des deux verbes קול « appeler, donner de la voix » ou קהל « rassembler », dont ni l'un ni l'autre ne donnerait dans la phrase un sens vraiment satisfaisant.

Mais l'accadien SILAL est bien connu par de nombreux exemples qui lui attribuent une signification toute différente, convenant infiniment mieux dans l'ensemble du passage qui nous occupe.

Comme substantif, SILAL (composé de SI « vue » et de LAL « être plein », étudié dans ESC, § v) est traduit *nasû sa in* « l'action de lever les yeux » dans W. A. I. II, 26, l. 61, c-d.

qui y donne pour synonyme SIGAB. Les documents astronomiques emploient à chaque instant aussi SILAL (ESC, p. 48) et SIGAB (G. Smith, *Phon. val.*, 247, *e*) comme expression allophone de *tamartu* ou *tamirtu*, l'« aspect », l'« apparence » d'un astre. Nous le rencontrons encore avec le sens d'« observation, contemplation attentive » dans W. A. I: IV, 19, 2, l. 48-49 : ZI ŠAKNENE SILALBI DIM BIRGA UTU GISGALLU « la foule de leurs têtes fait sa contemplation attentive de la lumière du Soleil du midi » = *dikâ risasina inattalu nur samsi* « la foule de leurs têtes recherche la lumière du Soleil ».

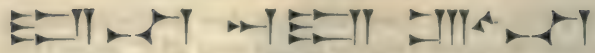
Dans l'emploi de verbe composé, j'ai noté INSILAL = *innapliš* « il a observé, fait attention à ».

Nous sommes donc, par ces exemples, amené à traduire GANIMSILAL, premier précatif de la 6e voix, contracté pour GANIMMASILAL, « que tu fasses attention, que tu prêtes attention », d'autant plus que rien n'est plus vraisemblable que la demande adressée à la divinité de prêter attention à la prière qu'on lui adresse en élevant les mains vers elle. Mais, s'il en est ainsi, nous devons voir dans *qala* l'impératif du kal d'un verbe קלא, dont le sens me paraît déterminé avec d'assez grandes chances d'exactitude par ce qui précède, et qui est jusqu'à présent un ἅπαξ λεγόμενον dans les textes assyriens. Parmi le vocabulaire des autres idiomes sémitiques, je ne vois qu'un seul rapprochement philologique auquel il pouvait se prêter. C'est avec le ghez ፍለየ : « scruter, explorer la profondeur, sonder ».

29.

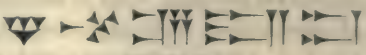
ACCADIEN.

GARBI	KUA	ŠIGISSE ŠIGISSE
aliment + son (1)	mange (2),	les victimes (3)



RANA DINGIRA GANA

accepte (4), le dieu (5) (ă) main + sa (6)



MUNGARRAB

fais-le (7).

ASSYRIEN.

a-kal-su	*a-kul*	*ni-ga-a-su*	*mu-ḫar*	*ra*
Son aliment	mange,	sa victime	accepte	et

i-la-av	(var. *il-su*)	*ana*	*i-di-su*	*su-ku-un*
le dieu	(son dieu)	à	sa main	fais.

(1) Les exemples du mot GAR « chose, substance », employé dans le sens d'« aliment », *akalu*, tel que nous l'avons ici, sont fort rares. Le morceau poétique de la Descente d'Istar aux enfers (W. A. I. IV, 31) nous en offre à deux reprises l'idéogramme , mis en œuvre avec cette signification dans un texte purement assyrien :

Recto, l. 33 : *kima akali akaliv.kima sate asattiv* « comme des aliments je mangerai, comme des liqueurs je boirai ».

Verso, l. 24 : *akali ikkari ali lu akalka* « les aliments des déjections de la ville seront ta nourriture ».

Cet emploi de l'idéogramme explique son rôle dans la formation du signe composé représentant la notion de « manger », , lequel place le caractère « aliment » dans le caractère *ka* « bouche ».

(2) KUA est l'impératif de la première voix du verbe KU « manger ». Sur ce verbe, voy. E. C. 2, p. 51. La lecture est

établie par la glose indicative de prononciation KU, qui en accompagne l'idéogramme ordinaire dans W. A. I. II, 32, l. 58, a.

(3) C'est Syllab. A, 158, qui donne la lecture de 𒀭 en accadien et en assyrien ŚIGISSE = *niqû* « victime ». Nous avons encore dans W. A. I. II, 45, l. 38, e-f, ŚIGISSE = *niqû*, et l. 40, e-f, ŚIGISSE DUGGA, m. à m. « invoquer avec un sacrifice » = *niqû naqû* « sacrifier une victime, offrir un sacrifice ». W. A. I. II, 18, l. 53, a-b : MULU [PAPχAL]LA ŚIGISSE ŚIGISSE = *amelu multalliku ina niq* « l'homme passager dans (son) sacrifice ». W. A. I. IV, 20, 1, verso, l. 3-4 : ŚIGISSE ŚIGISSEBI (cas déterminé) = *niqe* « les victimes ». W. A. I. IV, 20, 1, l. 23-24 : ŚIGISSE ŚIGISSEBI = *qitrubassu* « ses victimes », cf. hébr. קרבן. On voit par ces derniers exemples, et par celui du passage que nous commentons, qu'il s'agit d'un des mots dont le pluriel était exprimé par le procédé tout à fait primitif de la répétition (LPC, p. 146).

Les citations qui viennent d'être groupées sont suffisantes pour bien établir la signification de l'accadien ŚIGISSE, représenté par le signe idéographique 𒀭. Au reste, l'emploi de ce signe pour peindre la notion de « victime » dans les textes assyriens et sa lecture constante dans ces textes par le mot *niqû*, de נקה, sont des choses qui ont été constatées dès les débuts des déchiffrements et qui sont passées dans le domaine des faits définitivement acquis à la science, d'une telle façon qu'il n'est plus besoin d'y revenir ni de s'y appesantir. Comme le mouton était la victime la plus habituelle dans les usages liturgiques chaldéo-assyriens, on fait le plus souvent précéder l'idéogramme de « victime » de celui de « mouton », 𒄷 𒀭. Quelquefois, par le groupe ainsi formé, il semble que l'on ait eu en réalité l'intention de préciser la nature de l'animal sacrifié ; alors, comme l'a établi M. Friedrich Delitzsch (AS, p. 33), il faut lire *kirru niqû* (cf. hébr. כר), de même que l'on disait aussi 𒄷 𒀭 *alapu niqû* (W. A. I. II, 44, l. 11, f.). Mais le plus souvent ce groupe complexe ne

peut être entendu que comme désignant la « victime sacrifiée » de la manière la plus générale, sans acception d'espèce (voy. Norris, AD, p. 694); en pareil cas il est manifeste que l'on doit lire simplement *niqû*.

ŠIGISSE, par une extension de sens, de la victime offerte en sacrifice, vient à la « prière », car nous le trouvons (W. A. I. II, 31, l. 24, d-e) expliqué par *iqribu* (sur ce mot, voy. Norris, AD, p. 192).

(4) Ici c'est la version assyrienne qui donne le sens avec certitude; sans elle, nous n'aurions pas pu comprendre l'accadien, et l'analyse grammaticale de celui-ci est même encore douteuse, car elle peut se faire de deux façons également vraisemblables.

Le verbe assyrien מחר, dont *muḥar* est l'impératif au kal, a été l'objet d'une étude spéciale de M. Friedrich Delitzsch (AS, p. 120-125). Sa signification fondamentale et première est « se porter en avant, aller en avant, au-devant »; mais parmi ses acceptions dérivées une des principales et des plus employées est celle de « percevoir », par exemple dans cette phrase, dont les inscriptions historiques nous offrent tant d'exemples, *madata amḥar;* dans les textes juridiques, *maḥaru* est « prendre livraison » de l'objet vendu. C'est là bien manifestement la signification que réclame notre phrase; on demande au dieu de recevoir, d'agréer la victime.

L'accadien RANA peut être regardé comme l'impératif d'un verbe RAN (en décomposant RAN-A), qui serait quant à présent un ἅπαξ λεγόμενον dans les textes jusqu'ici connus. Mais il est aussi susceptible de s'analyser en RA-NA, où RA serait le verbe à l'impératif, et NA un pronom objectif suffixé, de la 3e personne du singulier. Cette analyse me paraîtrait la plus probable. En effet, à côté du bien connu RÂ = [illegible] = *raḥaṣu* « inonder, arroser » (Syllab. A, 180), nous rencontrons [illegible] RA ou RÂ « se porter sur, atteindre », qui est peut-être le même radical dans une autre acception, et auquel depuis longtemps j'ai rapporté l'origine du suffixe casuel du datif

dans la déclinaison des noms, — RA (E. A. I, 1, p. 72; LPC, p. 133 et 405). G. Smith (*Phon. val.*, 210) a relevé la traduction de RA par l'assyrien *aḥazu* « prendre », et le composé RA-DU = *alaku* « aller », avec une idée de motion vers un objet ou une personne. W. A. I. IV, 2, col. 6, l. 7-12, rend RA par מחץ « attaquer, frapper », en parlant d'un démon qui tourmente un homme :

Accadien.

QATNI	INRA	QATANIKU
Main + sa	il a attaqué,	main + sa + sur

IMMENGAR
grandement + il + a agi;

Assyrien.

qaṣṣu	*imḫaṣ*	*va*	*ana*	*qatisu*	*iskun*
Sa main	il a attaqué	et	sur	sa main	il a agi;

Accadien.

ARIKNI	INRA	ARIKANIKU
pied + son	il a attaqué,	pied + son + sur

IMMENGAR
grandement + il + a agi;

Assyrien.

sepsu	*imḫaṣ*	*va*	*ana*	*sepisu*	*iskun*
son pied	il a attaqué	et	sur	son pied	il a agi;

Accadien.

ŚAGGANI	INRA	SAGGÂNIKU
tête + sa	il a attaqué,	tête + sa + sur

IMMENGAR.
grandement + il + a agi.

Assyrien.

qaqqaśu	*imḫaṣ*	*va*	*ana*	*qaqqadisu*	*iskun*
sa tête	il a attaqué	et	sur	sa tête	il a agi.

C'est encore dans l'ordre des mêmes acceptions qu'il faut classer l'emploi du radical RA et de son duplicatif RARA, avec le sens d'« imprimer, empreindre » comme un cachet. Nous le rencontrons, en effet, ainsi dans les expressions comme :

TAQAK RARA = *kanaku* « sceller, prendre l'empreinte d'un sceau », W. A. I. II, 28, l. 55, f-g.

Voyez encore W. A. I. II, 40, l. 45-49, g-h :

TAQAK IBRA[1] = *biriv kunukkî* « la gravure du sceau » ;

TAQAK IBRABI = *kunukku kunukisu* « l'empreinte de son sceau » ;

TAQAK IBRANENE = *kunukku kunukisunu* « l'empreinte de leur sceau » ;

TAQAK NUIBRA = *ul biriv kunukki* « sans (empreinte de) la gravure d'un sceau » ;

TAQAK χARTUK[2] *kunuk ḫubulli* « le sceau du gage ».

On voit qu'il serait assez naturel de trouver le verbe RA traduit ici par *maḫaru*, מחר.

Quant au sens général de la phrase que nous commentons en ce moment, j'ai remarqué ailleurs (*La magie chez les Chaldéens*, p. 46) que chez aucun peuple nous ne trouvons aussi formellement exprimée que chez les Chaldéens l'idée que la

[1] Composé dont RA est le second élément.

[2] Voyez, dans W. A. I. II, 12, l. 35-43, a-b, les exercices grammaticaux sur la déclinaison de χAR, ét. prol. χARRA = *ḫubullu* « gage » (hébreu חבל). Le composé χARRA-TUK y est donné comme synonyme du simple χARRA.

divinité se nourrit matériellement de l'offrande qu'on lui fait, de la victime qu'on lui immole en sacrifice. Sous ce rapport, notre texte n'est pas isolé. Il y en a un certain nombre d'autres, non moins significatifs, qu'il est bon de mettre en parallèle avec lui.

W. A. I. IV, 13, 2 :

Accadien.

QATZU	LAχχI	QATZU	LAχLAGA
Main + ta	lave	main + ta	rends brillante !

Assyrien.

qatika	*miśi*	*qatika*	*ubbib*
Ta main	lave,	ta main	rends brillante !

Accadien.

ANA	χALENE	QATNENE	SULAχχA
Les dieux	compagnons	main + leur	fais-leur laver !
	QATNENE	LAχLAGA	
	leur main	rends brillante !	

Assyrien.

ili	*talimuka*	*qatisunu*	*limśû*
Les dieux	tes frères	leurs mains	qu'ils lavent !
	qatisuna	*lubbibu*	
	leurs mains	qu'ils rendent brillantes !	

Accadien.

BANSUR	ELLATA	HU	EL(LA)NI	KUE
Plat	pur + dans	l'aliment	pur + son	mange ;

Assyrien.

ina	*passuri*	*ellati*	*akalu*	*ellu*	*akul*
Dans	les plats	purs	l'aliment	pur	mange ;

Accadien.

LUTTI	LIMDU?	LAχLAGA	A
(dans) les flacons	ouverts (?)	étincelants	l'eau

ELLATA	NAGAB
la pureté + dans	bois + la!

Assyrien.

ina	*karpati*	.....	*ellutir*	*me*
dans	les flacons	ouverts (?)	étincelants	les eaux

ellati	*siti*
brillantes	bois!

Accadien.

DI	LUGALE	DÙ	DINGIRANA
(Pour) le jugement	du roi	fils	de dieu + son

PIZU	GANA
oreille + ta	soit!

Assyrien.

ana	*dinu*	*sarri*	*mar*	*ilisu*	*lu*
Pour	le jugement	du roi	fils	de son dieu	soit

uzunka
ton oreille!

Lave ta main! rends ta main brillante de pureté!

les dieux tes compagnons, lave leurs mains! rends leurs mains éclatantes de pureté!

Dans les plats purs, mange les aliments purs!

dans les flacons ouverts et brillants, bois les eaux pures!

Pour juger en faveur du roi, fils de son dieu, que ton oreille soit disposée!

W. A. I. IV. 21. 1. l. 49-54 :

Accadien.

NIEMEN	TUDDA	ABZU	AZAGGANENE	IBIL[ENE]
Vous,	enfantés (par)	l'Océan,	brillants + eux,	fils

MUL-KÎGA

du Seigneur + la terre + celui de,

Assyrien.

attunu	*ilidti*	*apsî*	*elluti*	*abli*	*Êa*
Vous,	engendrés (par)	l'Océan,	brillants,	fils	de Êa,

Accadien.

KU'	χIGANI	NAG'	KÛKÛ
mangez	le bon + son,	buvez	la boisson miellée, (dans)

NAMENNUNZUNENE	GAR	χUL	NU[TURI
garde + votre	ce qui (est)	mauvais	n'entrera pas.

Assyrien.

akula	*ṭâba*	*sitâ*	*daspa*	*ana*	*maṣar[tikunu]*
mangez	le bon,	buvez	le miel,	à	votre garde

nin	*limnu*	*la*	*[eribu.*
tout	mal	n'	entrera pas.

Ô vous, enfantés par l'Océan, brillants, fils de Êa,
Mangez le bon aliment, buvez l'hydromel! Grâce à votre garde aucun mal ne pourra entrer.

W. A. I. IV, 56 v°, dans une série de prières, purement assyriennes de langue, contre les maléfices des démons et des sorciers :

ḫula	*zuba*	*u*	*ita*	*attu[nu*
Festoyez,	sacrifiez,	et	venez	(ô) vous!

quṭurkunu	*libeli*	*Samsu*
votre fumée d'encens	qu'en prenne possession	le Soleil !
la'mikunu	*liballi*	*Samsu*
votre viande	que l'avale	le Soleil !

(5) L'original porte [illegible], au lieu de [illegible], que donne la copie lithographiée anglaise.

(6) Voyez ce qui a été déjà dit sur GA-NA « sa main », pour QA-NA, dans la note 1 du verset 28.

(7) Le scribe a écrit [illegible] GARMUN-RAB; c'est une faute manifeste, que l'on corrige facilement et avec certitude en rétablissant [illegible] MUN-GARRAB, forme bien connue, impératif de la 5e voix du verbe GAR, avec suffixation du pronom objectif de la 3e personne.

Il faut comparer ici les formes qui reviennent dans un grand nombre d'incantations magiques :

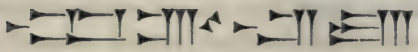
UTU ŚAKKALA DINGIRENEGE ŚILIMANA QAT SÀGA DINGIRANAKU GANENSINGAGA = *Samsu asarid ili salmuśu ana qatâ* [*damqati*] *sa* [*ilusu*] *lipquidśu* « que le Soleil, chef des dieux, remette sa paix aux mains propices de son dieu ». W. A. I. IV, 4, col. 3, l. 46-49.

QAT SAGA DINGIRANAKU GANENSINGAGA = *ana qatâ damqati sa ilusu lippaqid* « aux mains propices de son dieu qu'il soit confié ». W. A. I. IV, 4, col. 3, l. 3-4, et col. 4, l. 7; 8, col. 3, l. 48, 49, et *passim*.

Sur la notion d'un dieu particulier attaché à chaque homme et veillant sur lui, analogue à la conception des fravaschis du mazdéisme, voyez ma *Magie chez les Chaldéens*, p. 181 et suiv.

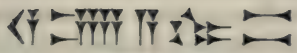
30.

ACCADIEN.



DUGGAZUTA

Ordre + ton + par (1)

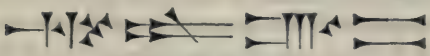


DUNALUMBI

manquement + son

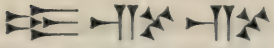
GANGABGAB

que (tu) rendes absous (2)



NAMTAGGABI

transgression + sa



GANZIZI

que (tu) enlèves (3)!

ASSYRIEN.

ina *qi-bi-ti-ka* *en-ne-iś-śu* *lip-pa-ṭi-ir*

Par ton ordre son manquement qu'il soit absous!

a-ra-an-su *li-in-na-śi-iḫ*

sa transgression qu'elle soit enlevée!

(1) Une glose de W. A. I. II, 7, l. 33, e-f, nous fait connaître DUG comme une des lectures accadiennes de l'idéogramme ; en cet endroit, il est traduit en assyrien par *erisu* « demander, implorer, supplier », arabe ورش, conf. hébreu ארשת (Psalm. XXI, 3). L'existence de cette lecture

DUG et du radical du langage d'Accad qu'elle représente, une fois constatée, d'après les règles grammaticales les plus certaines qui nous guident pour nos transcriptions et qu'une infinité d'exemples confirment, lorsque nous rencontrons [illegible] dans une forme de verbe ou comme substantif (nous l'avons ici au cas inessif, avec le pronom possessif suffixe de la 2e pers. sing., DUGGA-ZU-TA), nous ne saurions hésiter à le lire DUGGA et à y voir l'état de prolongation du radical verbal ou nominal DUG. DUGGA est, du reste, très-fréquent dans le texte accadien des documents bilingues, toujours traduit comme verbe par *qabû* « parler, dire, ordonner », et comme substantif par *qibitu* « parole, commandement, ordre » (G. Smith, *Phon. val.*, 30 *l*). [illegible] s'emploie même dans les documents purement assyriens, comme notation allophone du verbe קבה. Ainsi la comparaison des passages parallèles de L. 17, l. 6, et W. A. I. 11, 67, l. 10, montre l'échange des orthographes [illegible] et [illegible] pour rendre *iqabusu* « ils l'appellent ».

(2) Sur GAB = *paṭaru*, dont nous avons le dérivé duplicatif GABGAB, et sur ses diverses acceptions, dont celle d'« absoudre », voyez mon article dans le *Journal asiatique* de février-mars 1877, p. 236-245. GANGABGAB est une forme impersonnelle du 1er précatif de la 1re voix, comme aussitôt après GANZIZI. Le choix intentionnel qui, tout en employant des formes verbales impersonnelles, a fait que le redacteur du texte accadien s'est servi, dans les deux membres parallèles du verset que nous commentons, de verbes dérivés par doublement, auxquels s'attache une idée plus intense d'action transitive, ne permet pas de douter qu'il n'ait adressé le discours au dieu, en le priant de *faire l'acte* d'absolution du péché. Au contraire, le traducteur assyrien, changeant la construction de la phrase, emploie des verbes à la voix passive du niphal, demandant que le péché *soit* absous. Ces modifications introduites par la version assyrienne, sans changer la signification essentielle du texte, sont très fréquentes et toujours capitales à

noter, car elles prouvent d'une manière absolue que, dans les textes considérés comme bilingues par tous les assyriologues sans exception, et dont le caractère n'est contesté que par un savant réellement étranger à leurs études, l'assyrien est bien, par rapport à l'accadien, la traduction d'une langue toute différente, et non pas seulement une autre expression graphique des mêmes phrases dans le même idiome.

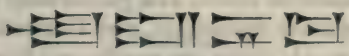
(3) J'ai parlé dans ESC, p. 99, du radical verbal ZI = *naśaḥu* « éloigner, reculer, arracher », dont nous avons dans ZIZI le dérivé intensitif et factitif, formé par voie de doublement. Il me suffira donc de renvoyer à ce que j'ai dit de ce radical et aux exemples que j'ai donnés de sa signification fondamentale. Ainsi que l'a déjà remarqué M. Fried. Delitzsch (*G. Smith's Chaldäische Genesis*, p. 306), à propos de *naśaḥu*, ce verbe, en parlant des péchés, devient, comme nous le voyons ici, une des expressions de l'idée d'« absoudre »; c'est proprement « enlever » la faute, comme *paṭaru* est en « délivrer ».

31.

ACCADIEN.

NAMχALBI — χABANBAR

Le malheur + son (1) — qu' + il + le + tourne à bien (2) !



TURANIKU

maladie + sa + pour (3)

χABANTILI — EN

qu' + il + la + rende à la vie (4) — certes !

ASSYRIEN.

muḫ-śu-uś-śu	*li-tas-si-ir*	*mar-zu-uś-śu*
Sa calamité	qu'elle se tourne en bien !	sa maladie (4)

li-tib-lu-uṭ
qu'elle revienne à la vie (5) !

(1) M. Friedrich Delitzsch (AS, p. 52 et 1) a étudié d'une manière fort complète le radical accadien χAL, et en a établi la signification fondamentale « aller rapidement, se hâter, se précipiter ». De cette notion, l'on passe naturellement, dans toutes les langues, à celle de « se porter sur quelque chose, assaillir, frapper ». Il est bien difficile de ne pas admettre que *muḫśut* (*muḫsuśśu* pour *muḫśutśu*), que nous avons ici comme traduction du composé NAMχAL et comme parallèle de *marṣut* (*marzuśśu* pour *marṣutśu*) « la souffrance, la maladie », soit pour *muḫṣut*, de מחץ « assaillir, frapper, briser, blesser ». C'est « le malheur qui frappe, la calamité » (samaritain מחץ), plutôt encore que proprement « la blessure ». En général, dans l'idiome d'Accad, les composés qui ont pour premier élément NAM « sort, condition », revêtent la signification d'abstraits; mais il y a quelques exceptions à la règle, quelques mots qui ont un sens concret (Friedrich Delitzsch, AS, p. 126), comme NAM-BAT = *mutanu* « mortalité, épidémie meurtrière », et simplement *mûtu* « mort » (W. A. I. IV, 3, col. 1, l. 25, 26), mot à mot « destin de mort ». NAM-χAL est dans le même cas; conformément à son étymologie, c'est l'« infortune », la « calamité », comme « le destin qui assaille, qui frappe ».

(2) χABANBAR est la 3e pers. sing. du 2e précat. object. de la 1re voix d'un verbe BAR, avec incorporation du pronom objectif de la 3e pers.; *litassir*, qui le traduit, la 3e pers. sing. du précatif de l'iphtaal de אשר. En effet, le verbe accadien BAR se trouve ailleurs rendu par le paël passif de אשר, au

sens de « être conduit à bien, arriver à terme ». W. A. I. II, 17, l. 40-43, a-b :

Accadien.

UMMEDA	LIRU	BAR
La femme enceinte (dont)	l'embryon	arrive à bien,

Assyrien.

taritav	*sa*	*kirimmasa*	*yussuru*
La femme enceinte	qui	son embryon	arrive à bien,

Accadien.

UMMEDA	LIRU	GAB
la femme enceinte (dont)	l'embryon	se fend,

Assyrien.

taritav	*sa*	*kirimmasa*	*paṭru*
la femme enceinte	qui	son embryon	se fend,

Accadien.

UMMEDA	LIRU	TULU
la femme enceinte (dont)	l'embryon	pourrit,

Assyrien.

taritav	*sa*	*kirimmasa*	*rummú*
la femme enceinte	qui	son embryon	pourrit,

Accadien.

UMMEDA	LIRU	ŚI NUDIA
la femme enceinte (dont)	l'embryon	non prospérant,

Assyrien.

taritav	*sa*	*kirimmasa*	*la*	*isaru*
la femme enceinte	qui	son embryon	ne	prospère pas.

W. A. I. II, 23, l. 1-4, a-b, dans une liste lexicographique, reprend une grande partie des expressions de ce passage, en mettant les verbes assyriens à l'infinitif :

𒄭𒄩𒌋𒌋 (glose LIRU) = *kirimmu.*

LIRU BAR = *usurruv sa kirimmi.*

LIRU GAB = *paṭaruv sa kirimmi.*

LIRU TULU = *rummû sa kirimmi.*

Il ne faut pas, du reste, confondre cette traduction de la 3ᵉ voix de BAR par l'iphtaal ou le paël passif de אשר avec celle de sa 4ᵉ voix par le verbe assyrien *masaru* « quitter, laisser, abandonner » (hébreu מסר) au kal ou au paël. De celle-ci, voici deux exemples :

IDŠIG MULU SUNUNBARRA (participe négatif conjugué) = *usakku sa nisa la yumassaru* « la consomption qui n'abandonne pas l'homme ». W. A. I. II, 17, l. 46, a-b.

NAMTAR MULU SUNUNBARRA = *namtaru sa nisa la yumassaru* « la peste qui n'abandonne pas l'homme ». W. A. I, II, 17, l. 51, a-b.

(3) Dans TURA-NI-KU le mot TURA « infirmité, maladie », est un cas illatif, marqué par le suffixe de déclinaison KU, avant lequel se place le pronom possessif suffixe de la 3ᵉ pers. sing. NI.

(4) Sur le verbe accadien TI, faisant à l'état de prolongation TILA, parce que la racine en est TIL, voyez ESC, §§ 8 et 9. La 3ᵉ pers. sing. du 2ᵉ précatif objectif de la 1ʳᵉ voix, que nous avons ici, devrait être χABANTILA, si elle se présentait isolément et terminait la phrase; mais la voyelle de la prolongation se transforme d'A en I, χABANTILI, sous l'influence de celle de la particule EN, qui suit immédiatement.

(5) *Marzuśśu* est manifestement pour *marṣuśśu*, qui serait

lui-même pour *marṣutsu;* cette substitution irrégulière d'un ז à un צ se produit quelquefois sous la main des scribes assyriens.

(6) La forme *litiblaṭ*, du verbe בלט, est irrégulière et grammaticalement fort embarrassante. Régulièrement, la 3e pers. sing. du précatif de l'iphteal serait *libtalaṭ* ou *libtaliṭ;* celle de l'ittaphal *littablaṭ* ou *littabliṭ*, susceptible de se contracter en *litablaṭ* ou *litabliṭ*. Mais la vocalisation de notre *litiblaṭ* ne saurait être celle de cette voix; c'est, au contraire, celle du précatif du kal du même verbe, dont nous connaissons *lublaṭ*, 1re pers. sing., *litbaluṭ*, 2e pers. sing., *libluṭ*, 3e pers. masc. sing., et *libluṭu*, 3e pers. plur. Il semblerait donc, en voyant *litiblaṭ* avoir pour sujet un substantif féminin, que nous aurions ici un reste des formes féminines de la 3e pers. du précatif, dérivées de celles de l'aoriste, lesquelles formes ont dû exister primitivement, car elles sont dans la régularité de la logique grammaticale, mais ont été abandonnées par l'usage.

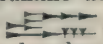
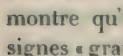
32.

ACCADIEN.

LUGALBI GANENTILA

Roi + le (1) que (tu) le revivifies (2)!

Pas de version assyrienne.

(1) Ainsi que l'a établi G. Smith (*Phon. val.*, p. 5; cf. LPC. p. 421), la forme hiératique primitive de l'idéogramme de « roi », devenu dans le type graphique postérieur  , montre qu'il était le résultat de la combinaison des deux signes « grand » et « homme », qui, séparément, sont devenus  . D'un autre côté, les exemples abondent dans les

textes bilingues, qui prouvent que le mot composé accadien par lequel on lisait l'idéogramme , formant son état de prolongation en LA , , se terminait par un L ; que GAL en était donc le second élément. Il est, par suite, évident que ce mot est le , enregistré par W. A. I. II, 33, l. 38, e-f, parmi les synonymes accadiens de . D'après cela, j'ai transcrit jusqu'ici UNGAL. Mais Syllab. A, 333, maintenant connu, prouve que cette transcription était fautive, et qu'il faut y substituer désormais LUGAL. Nous savons positivement que la signification étymologique était « homme — grand », le premier élément du composé, LU, ayant dans ce cas le sens d'« homme ». De même, une glose de W. A. I. II, 32, l. 64, a, donne LU-GURUS, et non MULU-GURUS, comme lecture des idéogrammes . W. A. I. IV, 29, 5, v°, l. 48-49, offre l'expression accadienne MULUAI LULUGE, traduite en assyrien *belit teniseti* « dame de l'humanité ». L'interprétation précise de l'expression originale est « dame des hommes », car MULUAI est le mot signifiant « dame », qui, écrit ici phonétiquement, est d'ordinaire représenté par le caractère idéographique . Quant à LULUGE (écrit aussi phonétiquement), il faut y voir le cas relatif, en GE, du pluriel formé par duplication (voyez LPC, p. 146), de notre LU « homme ».

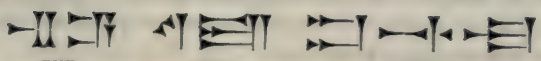
Ce mot LU n'est peut-être, du reste, qu'une corruption phonétique, comme le vocabulaire accadien nous en offre tant d'exemples, du plus habituel et bien connu MULU, avec le même sens. Le M de l'accadien, dont le son se confondait avec celui du V, n'était presque qu'une demi-consonne dans la phonétique de cette langue; aussi une syllabe initiale commençant par un M, surtout la syllabe MU, VU, était susceptible de s'élider dans la prononciation, comme une simple voyelle initiale. Il est donc tout à fait possible, philologiquement et phonétiquement, que MULU soit devenu LU, en passant par les intermédiaires VULU, ULU, comme UKKINGAL est devenu KINGAL (comparez entre eux Syllab. A, 266 et 127), ERIM « serviteur », RIM et même RI, etc., etc.

Le mot LUGAL, dans la phrase que nous commentons, est au cas déterminé, LUGAL-BI.

(2) Les formes du premier précatif qui préfixent GANEN au radical, comme GANENTILA, sont essentiellement ambiguës dans leur signification. En effet, le pronom de la 3e pers. EN, qu'elles incorporent après la particule formative du mode, peut être un pronom sujet, mais aussi, dans d'autres cas, un pronom objectif, la forme verbale gardant un caractère impersonnel et étant susceptible de s'employer quand le discours est à la première ou à la deuxième personne, aussi bien qu'à la troisième. Dans le premier cas, GANENTILA est « qu'il vivifie, préserve »; dans le second cas, il peut être indifféremment « que (je) le vivifie, le préserve », « que (tu) le vivifies, le préserves », ou « qu'(il) le vivifie, le préserve ». Dans les trois versets qui suivent celui-ci et continuent la même invocation, il est absolument positif que le discours s'adresse au dieu, en lui parlant à la deuxième personne; ceci ne laisse pas de doute sur la manière dont on doit entendre les formes verbales qui sont employées dans tous ces versets.

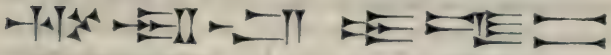
33.

ACCADIEN.



ENE UDDA ABTILA

Alors (1) le jour (qu')il revivra (2)



NAMMAχZU GANIBBI

sublimité + ta (3) qu'elle enveloppe (4) !

Pas de version assyrienne.

(1) *Adi* (hébreu עדי), dans son double emploi de préposi-

tion « jusqu'à », et de conjonction, « aussi, et », se trouve assez fréquemment noté dans les textes assyriens par le signe ▸𒌋 (voyez Norris, AD, p. 18). C'est-là une expression allophone parfaitement caractérisée, car ce caractère, avec cette signification, n'était pas originairement autre chose que la représentation phonétique d'une particule grammaticale de l'accadien, EN, dont la signification correspondait à celle du sémitique *adi*. Nous n'avons pas encore d'exemple d'emploi de la particule ▸𒌋 EN dans le sens de « jusqu'à ». On se servait plutôt du cas allatif des substantifs, caractérisé par le suffixe KU, en l'opposant à la postposition TAKU, pour dire « depuis..... jusqu'à... » Exemple : UTU UDDU' TAKU UTU SUAKU = *istu ṣit samsi ana erib samsi* « du lever au coucher du soleil » (W. A. I. IV, 3, col. 2, l. 33-34). Mais si cette particule doit se rencontrer quelque jour avec un tel emploi, nul doute, d'après le génie fondamental et les lois de la grammaire accadienne, que ce ne soit à titre de postposition. C'est déjà, du reste, ainsi qu'elle entre dans l'expression ME EN, ME ENNA = *adi mati* « jusques à quoi, jusques à quand », que nous offre, entre autres passages, W. A. I. IV, 10, v°, l. 21-27.

Quoi qu'il en soit, nous avons des exemples formels de ENE et ENNA traduits en assyrien *adi*, et employés comme adverbes; c'est « alors », qui sert à lier deux propositions et à noter le caractère successif des actes qu'elles expriment, ou bien que l'on emploie en commençant une proposition, comme nous disons « en ce temps-là ».

W. A. I. II, 15, l. 31-35, a-b :

NÎTEUANITA INDANUA INRÛ . ENE KUBABBARA IDKUSUANI BANNABLALE « par lui-même, il a creusé (la terre), il a travaillé; alors, l'argent de son congé, il le lui paye » = *ina ramanisu iqqur ibus . adi kaśpa manaḥtisu isaqalu* « par lui-même, il a creusé (la terre), il a travaillé; et il paye l'argent de son congé ». La transcription à donner du signe 𒁹𒌋𒌋, dans le second mot de l'accadien, est fort douteuse; nous ne savons laquelle adopter; mais, en présence du complément phonétique UA, on peut affirmer que KAL ou KALA, la lecture la plus

habituelle du caractère en accadien, n'est pas celle qui convient ici.

W. A. I. II; 15, l. 9-11, a-b :

Accadien.

ENNA	ÈTA	TILLAS	GUSUR	
Alors	la maison + dans	en finissant	la charpente	
ÈA	ABMAMAL	URRI	KIN	ABÂKE
de la maison	il + établit,	le mur	.....	il fait.

Assyrien.

adi	*ina*	*bit*	*asbu*...	*gusur*
Et	dans	la maison	.....	la charpente
bit	*i*.....	*asurra*	.....	.....
de la maison	[il établit,	le mur	.....	[il fait.

J'ai laissé en blanc la traduction de *asbu*..., car il m'est impossible, dans l'état actuel des connaissances, d'y trouver un sens correspondant à l'adverbe accadien TILLAS.

Dans le texte que nous commentons, ENE joue tout à fait le même rôle que dans l'exemple qui vient d'être cité, et doit sûrement être traduit de même.

(2) ABTILA est la 3e pers. sing. prés. du 2e indicatif de la 1re voix du verbe TI.

La phrase que nous étudions se trouve répétée dans W. A. I. IV, 28, 1, l. 16-17, et une partie de sa traduction assyrienne y est conservée.

Voici, du reste, tout le texte de ce qui, dans la publication anglaise, est donné comme le recto de W. A. I. IV, 28, 1, tandis qu'en réalité ce morceau appartenait à la seconde face de la tablette, et que le commencement de l'hymne se trouve sur le côté qui a été désigné comme verso.

Accadien.

UTU	DIKUD	MAχ	KUR]KUR[RAGE	MEN
Soleil,	le juge	suprême	pays + des	(tu) es;

Assyrien.

samsu	*dainu*	[*ṣir*]*ú*	*sa*	*matâti*	*atta*
Soleil,	le juge	suprême	des	pays,	(c'est) toi;

Accadien.

ENI]	GAR	ZÎK	SÂLALSUD
Seigneur	de ce qui (est)	vivant,	le miséricordieux

KALAMA	[MEN
des pays	(tu) es.

Assyrien.

bel	*siknat*	*napistiv*	*rimenú*	*sa*
le seigneur	des êtres	vivants,	le miséricordieux	des

mutâti	*atta*
pays,	(c'est) toi.

Accadien.

UTU	UDDA	NÊ	LUGALE	DÛ	DINGIRANA
Soleil,	(en) jour	ce	le roi	fils	de dieu + son

UMENIEL	UMENI[AZAGGA
que + tu + rendes pur!	que + tu + rendes brillant!

Assyrien.

samsu	*ina*	*yumi*	*annî*	*sarri*	*mar*	*ilisu*
Soleil,	dans	jour	ce	le roi	fils	de son dieu

ullilsu	*ubbibsu*
rends-le brillant!	rends-le pur!

Accadien.

GAR NAM	χUL	DIMMA	ŚUNA	NIGALLA
tout ce qui	le mal	faisant	de corps + son	il + existe

BARBITA	GANEN . . .
ailleurs	qu'il . . . . . !

Assyrien.

nin	*epis*	*limutti*	*sa*	*zumrisu*	*basú*
tout ce qui	faisant	le mal	de	son corps	existe

ina aḫâti	*linnasi[ḫ]*
ailleurs	qu'il soit éloigné!

Accadien.

DUQ(QA)BUR	SAGAN	DIM	UMENILAχ
une pleine cruche	de	comme	que tu laves!

Pas de version assyrienne.

Accadien.

DUQ(QA)BUR	NINUNNA	DIM	UMENIŚUBŚU[B
une pleine cruche	de crème	comme	que tu fasses couler

Pas de version assyrienne.

Accadien.

ZABAR	DIM	IMŚUBTA	GANIMŚUBŚUB
le bronze	comme	fusion + en	que + abondamment + (tu fasses couler!

Assyrien.

kima	*ké*	*massi*	*lim[ma]si[s]*
comme	le bronze	en fusion	qu'il coule!

Accadien.

NAMLALANI	GABA
(de) infirmité + sa	délivre !

Assyrien.

'iltasu	*puṭur*
(de) son infirmité	délivre !

Accadien.

ENE	UDDA	ALTILA	NAMMAχZU	[GANIBBI
Alors	le jour	(qu')il revivra	sublimité + ta	qu'elle enveloppe !

Assyrien.

adi	*yum*	*baḷṭu[ṭi*	.....
Alors	le jour	de la revivification	.....

Accadien.

UA]	MAE	.....
Et	moi	.....

(3) NAMMAχ (que nous avons ici avec le suffixe possessif de la 2ᵉ pers. sing., — ZU) est un composé abstrait, formé suivant le type ordinaire de MAχ, sur lequel voyez la note 1 du verset 6. Rien de mieux connu, dès à présent, que cette nombreuse famille de composés qui ont pour premier élément NAM « sort, condition » : E. A. 1, p. 61 et 1 ; LPC, p. 126 ; Friedr. Delitzsch, AS, p. 125 et 1.

Sans compter les mots ainsi formés que l'on rencontre à chaque pas dans les textes bilingues, certaines tablettes lexicographiques nous en donnent de longues listes.

W. A. I. II, 23, l. 6-16, e-f :

NAMDUMUANIKU — *ana maruṭisu* « pour la qualite d'enfant » ;

NAMIBILANIKU = *ana ablutisu* « pour sa qualité de fils »;

NAMSISANIKU = *ana aḫḫutisu* « pour sa qualité de frère »;

NAMAD(D)ANIKU = *ana abutisu* « pour sa qualité de frère »;

NAMABBANIKU = *ana sibutisu* « pour sa qualité de grand-père »;

NAMLUGALLANIKU = *ana nakutisu* « pour sa qualité de maître »;

NAMERIMANIKU = *ana ardûtisu* « pour sa servitude »;

NAMKUVANIKU = *ana aqrutisu* « pour sa qualité précieuse »;

NAMAGGANIKU = *ana dannutisu* « pour sa puissance »;

NAMGURUSANIKU = *ana idlutisu* « pour sa vaillance »;

NAMQURQURGA(?)NIKU = *ana šilputisu* « pour son hostilité ».

Lt, 81, A :

NAMTAGGA = ... « péché, transgression »;

NAMTAGGA = *ḫirtu* « violence, rixe »;

NAMTIK = *ḫabaluv* « péché, corruption, perdition »;

NAMTIK = *qilulu* « malediction, blasphème »:

NAMTIK ÂKA = ... « ce qui fait le péché, la corruption »;

NAMTIK ÂKA = ... « ce qui fait la malédiction, le blasphème »;

NAM EKIRRU = *namituv* « le mauvais sort »;

NAM EKIRRU KUDDA = *mamit tamâ* « conjuration du mauvais sort »;

NAM EKIRRU ÂKA = *mamit tamû* « conjuration qui jette le mauvais sort »;

NAM EKIRRU PURRA = *mamit pasaru* « dissipation du mauvais sort »;

NAMRI = *sallatuv* « enlèvement, pillage »;

NAMBI ÂKA = *sallat salalu* « action de piller le butin »;

NAMENNA = *sabṣu[tuv* « complication »;

NAMTE = *adiruv* . . . . .

NAMLUGALLA = *belutuv* « seigneurie »;

NAMLUGALLA = *sarrutuv* « royauté »;

NAMENNA = *belutuv* « seigneurie »;

NAMENNA = *sarrutuv* « royauté »;

NAMNUNNA = *rubutuv* « qualité de chef »;

NAMNUNDURRA = *rubutuv* « qualité de chef »;

NAMDURA = *kabrutuv* « force, puissance »;

NAM . . . LA = *belutuv* « seigneurie »;

NAMTAŚ]ŚAK = *qardutuv* « vaillance guerrière, héroïsme »;

NAMAG]GA = *dannutuv* « puissance »;

NAMAG]GA (?) = *aṣṭutuv* « puissance étendue ».

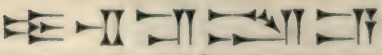
(4) Sur le radical verbal IB, ét. prol. IBBI, voy. ESC, p. 139. Nous avons ici ce verbe à la forme impersonnelle du singulier du 1er précatif de la 1re voix, GANIBBI.

34.

ACCADIEN.

LUGALBI — KÂTARZU

Roi + le — soumis + à toi (1)



GANENŚILE

que (tu) + le + diriges (2) !

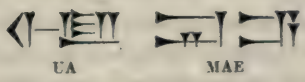
Pas de version assyrienne.

(1) KÂTAR est traduit en assyrien *dalilu* « soumis » (G. Smith, *Phon. val.*, 30, *ra*). C'est un composé KÂ-TAR, mot à mot « face-posant, prosternant », de KÂ « bouche, face » (Syllab. D, 46), et de TAR « placer, poser » (= *sâmu*, W. A. I. II, 7, l. 1 et 5, a-b). Aussi trouvons-nous KÂ-TAR, en tant que composé verbal opérant une tmèse entre ses deux éléments pour la conjugaison, employé dans le sens de « baiser » et de « mordre », assyrien *nasaqu*. ..... BI KÂ NENTAR = *sapatśu issuq* « il mordit sa lèvre » : W. A. I. IV, 5, col. 2, l. 55-56.

(2) On retrouve le même souhait, adressé à la divinité sous la forme du 1er précatif, GANENŚILE, à la fin d'un grand nombre d'hymnes et dans les Psaumes de pénitence. La traduction assyrienne n'en a pas encore été constatée. Mais il me paraît bien difficile de ne pas reconnaître ici, avec l'orthographe purement phonétique, ŚI-IL, le radical verbal ŚIL, ŚILA = *salaṭu* « dominer, gouverner, diriger », dont l'idéogramme est . La lecture ŚILA de ce radical est donnée par la glose de W. A. I. II, 39, l. 14, g; conf. aussi l'emploi du complément phonétique LA, après l'idéogramme, dans W. A. I. IV, 3, col. 1, l. 7-8 : AŃŚILŚILA = *yusalliṭ*. Voyez du reste, à ce sujet, le *Journal asiatique*, février-mars 1878, p. 200-206.

35.

ACCADIEN.



UA MAE

Et (1) moi

..... ERIZU

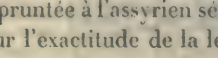
le magicien (2), serviteur + ton (3)

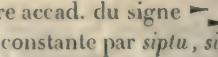
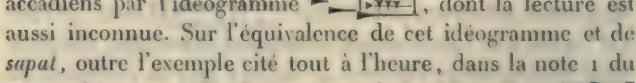
GATARZU GANENŠILE

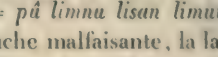
soumis + à toi (4), que (tu) + le + diriges (5)!

Pas de version assyrienne.

(1) Sur l'emploi, en accadien, de la conjonction copulative UA, très-probablement empruntée à l'assyrien sémitique ו, voyez LPC, p. 267 et suiv.; sur l'exactitude de la lecture UA, ESC, p. 175 et suiv., et 213.

(2) Nous ignorons la lecture accad. du signe  , mais sa traduction assyrienne constante par *siptu*, *sipat* est un fait des mieux connus (G. Smith, *Phon. val.*, 34).

Seulement ce *siptu* n'est pas « la lèvre », hébreu שפה, qui se dit en assyrien *saptu*, *sapat*, et est exprimé dans les textes accadiens par l'idéogramme  , dont la lecture est aussi inconnue. Sur l'équivalence de cet idéogramme et de *sapat*, outre l'exemple cité tout à l'heure, dans la note 1 du verset 34, voyez W. A. I. II, 17, l. 32-33, a-b :  KÂ χULIK EME χULIK X χULIK BAT? χULIK = *pâ limnu lisan limuttav saptav limuttav imtav limuttav* « la bouche malfaisante, la langue malfaisante, la lèvre malfaisante, le venin malfaisant ». Il importe de ne pas confondre les deux signes si voisins de forme et les deux mots assyriens presque homophones.

Siptu et l'idéogramme accadien correspondant,  , à lecture encore ignorée, désignent le « charme, l'opération magique favorable et protectrice », *siptu* étant à rattacher à la racine sémitique אשף. Quelques exemples le montreront, je crois, clairement; nous y représentons par X l'idéogramme de lecture inconnue :

X NAMTILA ZÀGE = *sipat balaṭu kuvvu* « le charme de vie (est) à toi » : W. A. I. IV, 29, 1 r°, l. 30-31.

X SILIG-RI-MULU KANIR LANI = *sipat maruduki asibu ṣalam* « le charme de Maroudouk qui réside dans l'image » : W. A. I. IV, 21, 1, l. 40-41.

A BI X KÛ ZÂNA UMENISÎ = *ana me sanuti sipatku elliti umenisî* « répands sur ces eaux ton charme pur » : W. A. I. IV, 22, 1 v°, l. 12-13.

XX ABZUTA = *sipat apsî* « l'enchantement qui vient de l'Océan » : W. A. I. IV, 29, 4, l. 53-54. L'Océan est la résidence de Èa, l'*averruncus* par excellence, que Friedr. Delitzsch, AL, 2e édit., p. 80, *d* 18, l. 12, appelle *bel siptu ellitiv muballiṭ mîti* « seigneur de l'enchantement pur, vivificateur de la mort ».

X DUGGA NAM EKIRRU MULKÎGAGE, passage où le copiste d'Assourbanabal a certainement interverti par erreur l'ordre des mots de la phrase, qui ne pouvait être logiquement que NAM EKIRRU X DUGGA MULKÎGAGE « le mauvais sort, au moyen de l'enchantement prononcé par le Seigneur de la terre » ; la version assyrienne le prouve positivement : *mamit ina sipte sa Ea* : W. A. I. IV, 7, col. 1, l. 44-45. Cf., du reste, X DUGGA MULKÎGAGE.

Le mot *siptuv* « enchantement, charme », de la racine אשף, est celui par lequel Syllab. A, 43, traduit l'accadien [illegible] EN, qui se trouve placé en tête de toutes les incantations magiques.

W. A. I. IV, 4, col. 3, l. 32-33, emploie le même mot pour rendre l'accadien GÛGÛVA (mot à mot « la chose récitée, prononcée »), bien connu pour être la désignation même de l'incantation magique et la sorte d'amen qui la termine : NINUNNA AZAGGA TUR ELLATA GÛGÛVA UMENISÎ = *ana ḥimeti elliti sa tarbaṣi ellu sipta idi* « sur la crème pure qui (provient) de la demeure pure, répands l'enchantement ».

Ces faits donnés, le complexe idéographique que nous avons dans notre texte et que nous ne savons pas encore comment transcrire dans la langue d'Accad, [illegible], désigne « l'homme des enchantements », le « ma-

gicien favorable », appelé auprès du malade pour le secourir, et qui prononce en sa faveur l'incantation magique au dieu Soleil. Son nom devait être *asipu*, le אשף que la Bible compte parmi les Chaldéens (Dan. I, 20; II, 2, 10 et 27; IV, 4; V, 7, 11 et 15).

(3) Sur la lecture *erim* du signe dans le sens de « serviteur », ainsi que sur l'altération phonétique de ce mot en ERI, par élision de la dernière consonne, en RIM par élision de la voyelle initiale, et même en RI par l'action simultanée des deux faits, voyez G. Smith, *Notes on the early history of Assyria and Babylonia*, p. 10 et suiv., et ma LPC, p. 374.

Dans un hymne, nous avons l'orthographe purement phonétique pour « ton serviteur » : W. A. I. IV, 19, 3, l. 60, 61 : MAE ERIZA = *anaku arduki* « moi, ton serviteur ». La lecture est, de plus, confirmée par la transcription biblique אריוך (Genèse, XIV, 1 et 9) pour le nom royal de l'ancien empire de Chaldée ERI-AKÛ « le serviteur du dieu Lune » : LPC, p. 379.

(4) Nous avons ici GATAR pour KÂTAR, étudié dans a note 1 du verset 34. C'est le résultat d'un échange entre les deux gutturales G et K. Les variantes orthographiques présentant des faits de ce genre dans l'expression d'un même mot sont assez fréquentes dans les textes accadiens; on pourrait facilement en dresser une longue liste. Rien de plus naturel dans un idiome parlé et soumis à l'action d'une très-forte tendance à l'altération phonétique, comme nous le constatons pour l'accadien. Mais les faits de ce genre dérangent singulièrement la théorie fantaisiste de ceux qui prétendent que l'idiome d'Accad n'a jamais existé, et que les assyriologues prennent pour une langue à part une simple cryptographie de l'assyrien.

(5) Nous avons ici GANENSILE « que (tu) le diriges », là où

la construction logique de la phrase semblerait réclamer « que (tu) me diriges ! ». Le pronom objectif de la troisième personne est incorporé au verbe à la place de celui de la première. Ces irrégularités dans les pronoms verbaux se présentent fréquemment parmi les textes accadiens et constituent un des traits particuliers de la syntaxe de cette langue. Elles consistent, du reste, exclusivement dans l'emploi de la troisième personne, au lieu des deux autres. On dit aussi très-habituellement, dans l'idiome d'Accad, « moi il fait » ou « toi il fait », pour « je fais » ou « tu fais », « moi il lui fait » ou « toi il lui fait », pour « il me fait » ou « il te fait ».

APPENDICE.

HYMNE AU SOLEIL EN LANGUE ASSYRIENNE.

Cet hymne, dont nous ne possédons le texte qu'en assyrien sémitique et que rien ne nous donne à supposer avoir été primitivement rédigé en accadien, être une traduction d'une autre langue, est tracé sur la tablette K 256 du Musée Britannique, à la suite de l'hymne bilingue que nous venons d'étudier longuement. Les trois premières lignes en ont été déjà traduites par M. Friedrich Delitzsch (*G. Smith's Chaldäische Genesis*, p. 284), et trois des dernières par M. Schrader (*Höllenfahrt der Istar*, p. 88).

Je me borne à en donner ici la transcription avec une version interlinéaire et quelques notes philologiques très-succinctes. C'est, en effet, seulement pour compléter la traduction de la planche XVII du tome IV

des *Cuneiform inscriptions of Western Asia*, que je termine par ce nouveau fragment de poésie lyrique religieuse, sans vouloir m'appesantir à son commentaire.

1.	*alśika*	*Samsu*	*ina*	*kirib*	*same*	*elluti*
	Je t'ai invoqué [1],	ô Soleil,	au	milieu	des cieux	brillants.
2.	*ina*	*ṣilli*	*erini*	*tisavva*		
	Dans	l'ombre	du cèdre [2]	tu es et [3]		
3.	*lu*	*sakna*	*sepâka*	*iṣa eli*	*tupat*	*simli*
	certes	sont [4]	tes deux pieds	par-dessus	les cimes [5]	de l'horizon [6].
4.	*risunikka*	*matâti*	*itpuṣunikka*	*ḥabibu*		
	T'ont souhaité [7]	les pays,	ils t'ont désiré passionnément [8],	ô ami!		

[1] *Alśi* pour *asśi*, 1re pers. aor. kal de שסה.

[2] Hébreu ארז.

[3] 2e pers. sing. prés. kal de ישה, hébreu יש, avec la copulative suffixée.

[4] Duel du permansif du kal de שכן.

[5] De la racine יפע, arabe يفع.

[6] De la racine שמל «entourer, environner», arabe شمل.

[7] *Risuni* pour *irsuni*, 3e pers. plur. aor. paragogique du kal de ארש.

[8] *Itpuṣuni*, 3e pers. plur. aor. paragog. iphteal de חפץ.

5. *nuruka* *namru* *kal* *nisi* *ibarri*
Ta lumière brillante tous les hommes scrute[1].

6. *śaḥib* *suskallaka* *puḥar*
Entraînant celui qui te contemple[2], rassemble
matâti
les pays!

7. *Samsu* *attava* *mude* *rikśisunu*
Soleil, tu (es) aussi celui qui connaît leurs liens.

8. *muḥallik* *raggi* *mupassir* *pasrute*
Anéantissant le mensonge[3], dissipant le dissipement[4]

9. *idâti* *libitti* *limutti* *sutti*
des signes, des augures, des maléfices, des songes,
masṭâti *la* *ṭabâti*
des illusions[5] non bonnes,

10. *musalli*[*m*] *dumqe* *lumni*
tirant parfaite[6] la bonne fortune du mal,
muḥallik *nisi* *u* *mati*
anéantissement homme et pays

[1] Présent du kal de ברה, pris dans la même acception que בור et ברר en hébreu, بار en arabe.

[2] *Suskallu* est un dérivé du schaphel de שכל.

[3] La racine assyrienne רגג «calomnier, mentir méchamment», est à comparer à l'arabe ارج «exciter le désordre et l'inimitié», اراج «menteur, calomniateur, fauteur de troubles».

[4] Écrit par le complexe allophone *NAM.PUR.BI*, suivi du complément phonétique *e*.

[5] De la racine שטה; conf. surtout son acception habituelle en araméen.

[6] Le scribe, omettant un caractère, a écrit *musalli* pour *musallim*.

11. *epis* *kispi* *ipsi limmuti*
qui fait des sortiléges des maléfices,
etemus *panika*
j'ai porté mon fardeau[1] devant toi,

12. *ina* *meri* *elluti* *NU.MES.suna* *abni*
avec les grains[2] purs leurs..... j'ai formé.

13. *sa* *kispi* *ibusuni* *ikbuduni* *la*
Ceux qui des sortiléges font, sont à charge ne
ullâsunu
les élève pas[3];

14. *itgur* *libsunu* *va* *mâlu*
trouble par la crainte[4] leur cœur et remplissant
ku.sa.a.....
.....

15. *izizzavva* *Samsu* *nur* *ili* *rabuti*
fixe aussi, Soleil, lumière des dieux grands.

16. *ina* *muḥḥi* *bel* *ruḥe*
Dans les moelles[5], seigneur des souffles,
aṭib *ta.lal* *ana[ku*
je me suis réjoui ..... moi.

[1] Aoriste de l'iphteal de עמש, qui est ici, comme en hébreu dans Néhém. IV, 11, synonyme du plus habituel עמס.
[2] Cf. syr. ܚܛܐ.
[3] *Ullâ*, impératif du paël de עלה.
[4] Impératif iphteal de אגר, hébreu יגר, arabe وجر.
[5] Hébreu מח.

17. *ili* *baniya* *idâi*
Les dieux mes créateurs mes deux mains
liṣ[batu
qu'ils prennent!

18. *muššu* *piya* *sutesuru* *qatai*
Le souffle[1] de ma bouche dirige! mes deux mains

19. *sutesiravva* *belu* *nur* *kissat*
dirige aussi, seigneur, lumière des foules,
Samsu *dainu*
Soleil, juge!

20. *yumu* *arḫu* *sanatu* *ut*.....
Le jour, le mois, l'année, ...
SE.GAN.GAB.MÉS *kip.di*
....

21. ..... *mupas]sira* *kispe*
..... dissipateur des sortiléges,

22. ..... *puṭur* *'ilti*
..... délivre les infirmités.

23. ..... *latlul*
..... que je puisse festoyer.
.....

Je t'ai invoqué, ô Soleil, au milieu des cieux brillants.
Tu es assis à l'ombre du cèdre et

[1] Sur ce mot, qu'il faut restituer en טסע, de la racine נסע, voyez Schrader, *Höllenf.*, p. 89.

tes pieds reposent sur les cimes de l'horizon.
Les pays de la terre t'ont souhaité ; ils t'ont désiré passionné-
[ment, ô ami !
Ta lumière brillante va chercher tous les hommes.
Entraînant à ta suite tous ceux qui te contemplent, rassemble
[les pays !
Car c'est toi qui connais les liens qui les unissent.
Toi qui anéantis le mensonge, qui dissipes complétement
les signes, les augures, les maléfices, les songes, les illusions
[mauvaises,
qui changes le mal en bonne fortune parfaite, qui anéantis les
[hommes et les pays
qui s'adonnent aux sortiléges et aux maléfices, j'ai porté mon
[fardeau devant toi.
J'ai formé avec des grains purs leurs.....
N'élève pas ceux qui font des sortiléges et font sentir le poids
[de leur hostilité ;
trouble leur cœur par la crainte, en remplissant..... ;
et fixe définitivement les choses, ô Soleil, lumière des grands
[dieux.
Moi, je me suis réjoui jusque dans mes moelles..... ô sei-
[gneur des souffles !
Que les dieux qui m'ont créé prennent mes mains !
Dirige le souffle de ma bouche ! Mes mains
dirige-les aussi, seigneur, lumière des foules, Soleil, ô juge !
Le jour, le mois, l'année.....
.....toi qui dissipes les sortiléges,
.....délivre des infirmités !
Que je puisse fêter.....
.....

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 10 JANVIER 1879.

La séance est ouverte à huit heures par M. Ad. Regnier, vice-président.

Le procès-verbal est lu; la rédaction en est adoptée.

Est reçu membre de la Société :

M. Charles Michel, 12 rue des Écoles, élève de l'École des Hautes-Études, présenté par MM. Bréal et Dulaurier.

M. Barbier de Meynard communique une lettre de M. de Goeje de laquelle il résulte que les travaux préparatoires de la grande publication de Tabari se poursuivent avec activité, et que le premier fascicule de chacune des trois séries pourra paraître prochainement.

Deux cachets phéniciens envoyés par M. Péretié de Beyrout sont mis, par M. Clermont-Ganneau, sous les yeux du Conseil. Le premier représente une scène figurée dont le style est certainement égyptien; elle est accompagnée d'une inscription en caractères phéniciens qui doit se lire *Ger Astereth*; c'est la forme grecque bien connue *Gérostrate*. Le deuxième cachet porte l'image d'un dieu marin, moitié homme, moitié poisson. M. Clermont-Ganneau croit reconnaître dans cette

figure le type traditionnel du vieux Dagon, c'est-à-dire le dieu Ereus ou Glaucos des Grecs; l'image est accompagnée d'un mot qui pourrait se lire *bel*, mais cette lecture est incertaine.

M. Oppert présente de nouvelles observations sur les mesures assyriennes et démontre le peu de solidité des résultats auxquels MM. Lepsius et Delitzsch se sont arrêtés. La notice de M. Oppert sera insérée dans un des prochains cahiers du *Journal*.

M. Halévy lit une note dans laquelle il conteste la signification attribuée en assyrien à la racine *zabal* par M. Guyard (voyez *Journal asiatique*, août-septembre, p. 220).

Après une discussion à laquelle prennent part M. Guyard et M. Oppert, qui se range à l'opinion de M. Guyard, la séance est levée à neuf heures et demie.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la société de Batavia. *Tjidschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, Deel XXV, Afl. 1. Batavia 1878. In-8°.

— *Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen van het Bataviaasch Genootschap*, Deel XVI, 1878, n°s 1 et 2. Batavia, in-8°.

— *Het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, gedurende de eerste eeuw van zijn Bestaan 1778. Gedenkboek. Batavia, Ernst et C°. Grand in-4°, xv-261-lxxxv p.

— *Wiwăhă Djarwă en Brătă Joedă Kawi*. Fac-simile's van een tweetal handschriften op palmblad op steen gebracht onder toezicht van Dr. R. Th. A. Friederich. Batavia, 1878. Gr. in-4° obl.

Par la Société. *Le Globe*, organe de la Société de géographie de Genève, t. XVII, livr. 3. Genève, Desrogis; Paris, Sandoz et Fischbacher, 1878. In-8°.

— *Bulletin de la Société de géographie*, n°s de septembre et octobre 1878. Paris, Ch. Delagrave. In-8°

Par les auteurs. *Su la data degli sponsali di Arrigo VI con la Costanza erede del trono di Sicilia* e su i Divani dell' azienda normanna in Palermo. Lettera del dott. O. Hartwig e Memoria del Socio M. Amari. Roma, coi tipi del Salviucci, 1878. In-4°, 40 p.

Par l'auteur. *A new hindustani-english Dictionary* by H. W. Fallon. Part XVIII, London, Trübner and C°, 1878. In-8°.

— *Avesta,* livre sacré des sectateurs de Zoroastre, traduit du texte par C. de Harlez. *Indices* par Ch. Michel, D. Phil. Liége, 1878. In-8°, 28 p.

— *Description d'une médaille mongole* d'Abou Saïd Behâdur-Khân de la dynastie Ilkhanienne (716-36 de l'hég. = 1316-36 de J. C.), par A. F. Mehren (Extr. des *Mélanges asiatiques*, t. VIII).

— *Les Khazars ont-ils eu une capitale du nom de Balandjâr?* par M. Harkavy (brochure de 7 pages, en russe).

— *Morte de Vaginadatta,* episodio do poema epico O. Ramayana. Versos portuguezes de Candido de Figueiredo. Coimbra, 1873. In-8°, 24 p.

SÉANCE DU 14 FÉVRIER 1879.

La séance est ouverte à huit heures par M. Ad. Regnier, vice-président.

Le procès-verbal est lu; la rédaction en est adoptée.

Il est donné lecture d'une lettre du Ministère de l'Instruction publique, informant la Société que l'allocation annuelle de 2,000 francs lui est continuée pour l'année 1879. Des remerciements seront adressés à M. le Ministre.

M. Barbier de Meynard informe le Conseil que le bureau et la commission du Journal se sont mis d'accord pour proposer l'agrandissement du format des volumes destinés à faire partie de la collection des ouvrages orientaux publiés par la Société. L'expérience a montré que l'ancien format est insuffisant pour la publication des textes qui demandent

un appareil critique et des annotations nombreuses. Ce changement n'entraînera d'ailleurs aucun supplément de dépenses, puisque l'agrandissement du format permet de diminuer le nombre des volumes d'un même ouvrage. Le Conseil adopte cette proposition et décide qu'une nouvelle suite de volumes de format grand in-8° sera publiée sous le titre de *Deuxième série d'ouvrages orientaux*, etc. L'important ouvrage sanscrit intitulé *Mahâvastu*, que prépare M. E. Sénart et dont le Conseil a approuvé la publication, dans la séance de mai 1877, pourrait inaugurer cette nouvelle série.

M. Oppert, empêché d'assister à la séance, adresse, par écrit, sur le sens du mot assyrien *zabal*, des observations qui seront insérées dans un des prochains numéros.

Plusieurs ouvrages en bengali, relatifs pour la plupart à la musique indienne, avaient été envoyés par l'auteur, le Râdja Sourindro Mohun Tagore, de Calcutta, à M. Garcin de Tassy. M. Léon Feer dépose sur le bureau ces ouvrages au nom de la famille du regretté président de la Société, et veut bien se charger de transmettre des remerciements au donateur et aux héritiers de M. Garcin de Tassy.

Une pierre gemme de provenance grecque, remarquable par la délicatesse et le fini de l'exécution, est mise sous les yeux du Conseil par M. Clermont-Ganneau. Elle représente un personnage à demi penché et portant un bouclier : la figure est accompagnée d'une inscription de quatre lettres en caractères chypriotes, qui donnent le groupe A-KE-CE-TO. D'après les combinaisons multiples du syllabaire chypriote, ce groupe peut correspondre aux formes grecques Ἀγέσιος et Ἀγέσιας, ou bien encore à Ἀκάσιος et Ἀκέσιης, nom qui paraît être celui du propriétaire du cachet. M. Clermont-Ganneau rappelle qu'une figure identiquement pareille à celle-ci se trouve sur une autre intaille à inscription phénicienne portant très-clairement le mot *bel;* M. de Vogüé a identifié cette figure avec le dieu Arès ou Mars.

La séance est levée à neuf heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le rédacteur. *The Indian Antiquary*, ed. by Jas. Burgess, parts LXXXIV, LXXXVII et LXXXVIII. Bombay, 1878-1879. In-4°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie*, n^os de novembre et décembre 1878. In-8°.

— *Mittheilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens.* 16tes Heft, December 1878. Yokohama. In-4°.

Par l'auteur. *Symbolique judéo-chrétienne.* In-8°, s. l. n. d.

— *Des animaux symboliques* dans leur relation avec les points de l'espace chez les Américains, par H. de Charencey. Paris, E. Leroux, 1878. In-8°, 19 p.

— *Chronologie des âges ou soleils d'après la mythologie mexicaine*, par M. de Charencey. Caen, imprimerie de F. de Blanc-Hardel, 1878. In-8°, 31 p.

Par le directeur de l'Imprimerie impériale de Vienne. *Das Buch der Schrift enthaltend die Schriften und Alphabete aller Zeiten und aller Völker des gesammten Erdkreises.* Zusammengestellt und erläutert von Carl Faulmann. Wien, 1878. Gr. in-8°, XII-272 p.

Par l'auteur. *Impressions du voyage à Paris de Si Ahmed Ould Kadi, Bach-Agha de Frenda.* Texte arabe et traduction. Alger, 1878. In-8°, IV-ـ٤-46 p.

— *Cataloghi dei codici orientali* di alcune biblioteche d'Italia stampati a spese del ministro della pubblica Istruzione. Fasc. primo. Biblioteche : Vittorio Emanuele, Angelica e Alessandrina di Roma. Per Ignazio Guidi. Roma, 1878. In-8°, IV-108 p.

— *Le royaume de Siam au Champ de Mars en 1878 et à la cour de Versailles en 1686*, par M. Étienne-Gallois. 2e ed. Paris, Challamel aîné, 1878-1879. In-12, 144 p.

— *Numi cufici aliaque Orientis monumenta vetera in Fin-*

landia reperta, adumbravit V. Lagus. Leide, Brill, 1878. In-8°, 6 p.

Ouvrages du Râdja Sourindro Mohun Tagore. — *A brief Account of the Tagore family*. Calcutta, 1868. In-8°, 17 p.

— *Harmonium-Sutra* or a Treatise on Harmonium. Calcutta, 1874. In-8°, 79 p. (en bengali).

— *Hindu music*. Calcutta, 1874. In-8°, 43 p.

— *Theory of sanskrit music*, compiled from the ancient authorities. Calcutta, 1875. In-8°, 373 p. (en sanscrit).

— *Hindu music from various authors*, part I. Calcutta, 1875. In-8°, IX-315 p.

— *Yantra-kosha* or a treasury of the musical instruments of ancient and modern India and of various other countries. Calcutta, 1875. In-8°, 396 p. (en bengali).

— *Public Opinion* and official communications about the bengal music school and its president. Calcutta, 1876. In-8°, 53-186 p.

— *Victoria Sámrájyan* or sanskrit stanzas (with a translation) on the various dependencies of the British crown. Calcutta, 1876. In-8°, VI-155 p.

— *Victoria Gíti-málá* or a brief History of England in bengali verses, part I. Calcutta, 1877. In-8°, 141 p.

— *Málabikágnimitra*. A drama in five acts by Kálidása, translated into bengali. 2° éd., Calcutta, 1877. In-12, 179 p.

— *Bháratíya nátya rahasya* or a Treatise on hindu drama. Calcutta, 1878. In-12, 278 p.

— *Short Notices of hindu musical instruments*. Calcutta, 1877, XXVI-43 p.

— *Bhugola-o-Itihasa*, part I. Europe. 2° éd. Calcutta, 1877. In-12, 70 p.

— *Fifty nunes*, composed and set to music. Calcutta, 1878. In-8°, 57 p.

— *Muktávalí Nátiká*. Calcutta, 1283. In-12, 61 p.

Par l'auteur. *Quelques remarques et une proposition au sujet de la première expédition russe au Japon*, par M. W. Lagus. Leide, Brill, 1878. In-8°, 18 p.

— Faculté de théologie protestante de Montauban. Discours prononcé par M. le professeur Ch. Bruston. (L'idée de l'immortalité de l'âme chez les Phéniciens et chez les Hébreux.) — Rapport présenté par M. le professeur Jean Monod (sur le concours en philosophie). Montauban, 1878. In-8°, 47 p.

NOTES

PRISES

PENDANT UN VOYAGE EN SYRIE,

PAR M. CL. HUART.

(SUITE ET FIN.)

VI.

DE DAMAS À JÉRUSALEM.

29 mars. — Nous partons de très-bonne heure, à trois heures du matin, car la traite que nous avons à fournir est longue. La lune dans son plein éclaire la campagne de ses lueurs blafardes et ternes. Un léger rideau de vapeurs couvre l'éclat des étoiles. Notre petite caravane traverse les bazars silencieux; le *hâris*, à moitié endormi, nous en ouvre les portes; nous sortons du *Souq el-Qoton* « marché aux cotons », par l'ancienne porte appelée Bâb el-Djâbiyé[1]. Au delà, nous

[1] Cette porte, l'un des restes les mieux conservés de l'enceinte médiévale de Damas, est une massive et fort épaisse construction en ogive, aujourd'hui

suivons la rue qui forme le faubourg de *Qanawât*[1]; à gauche celle-ci est bordée de maisons de construction assez récente, à la mode turque, avec *frangât* (chambres hautes à fenêtres grillées), surplombant sur la rue; à droite, on longe l'antique aqueduc qui, depuis des siècles, amène au centre de la ville les eaux du Baràda. Une sorte de poterne, percée dans le mur extérieur des faubourgs, et qui n'est jamais fermée, donne accès dans la campagne. Nous dépassons bientôt l'ancien cimetière des Barmékides, قبور البرامكة, qui n'est plus aujourd'hui qu'une sorte de *méïdân*, un hippodrome, une lice où les cavaliers viennent faire galoper leurs chevaux et s'exercer aux luttes du *djérid*. Ce cimetière abandonné fait mal à voir. Ce n'est plus qu'une place nue où quelques plaques de marbre, couvertes d'inscriptions à demi effacées, sont foulées aux pieds des passants. Çà et là, quelque trou béant marque la place où un corps qui avait vécu est retourné au limon dont il avait été formé. *Memento*.....

entourée de boutiques et comme encastrée dans les récentes constructions du bazar; c'est à peine si on la remarque en passant. Voyez A. von Kremer, *Topographie von Damascus*, Wien, 1854, p. 14, pour des remarques importantes sur la position et la dénomination de cette porte. Je ferai remarquer pourtant que la phrase : «es ist dieses Thor..... *nicht gewölbt*, die obere Thorschwelle wird von einem einzigen massiven Steinblocke gebildet,» pourrait faire croire que cette porte n'est pas cintrée. Son linteau est en effet formé par un bloc de pierre monolithe, mais l'épaisseur en est peu considérable, et le reste de la construction, large d'environ 2 mètres, est voûté en ogive. جابية signifie «abreuvoir», et peut-être est-ce là l'origine de l'appellation de cette porte; mais on peut aussi penser au bourg de *Djâbié*, qui est mentionné par les historiens comme dépendant de la campagne de Damas. C'est cette dernière opinion que partage Kremer, *loc. laud.* Cf. Ibn-Batoutah, *Voy.*, t. I, p. 221. J'ai à signaler une faute du graveur sur la carte topographique que contient *Palästina und Syrien* (collection Bædeker), p. 478, et qui est empruntée à la 1re édition de *Five years in Damascus*, par J. L. Porter; cette porte est désignée par le nom de *Bab el-Yahya* (pour *Jabya*).

[1] قنوات, pl. de قناية (forme vulg. de قناة), aqueduc. Celui qui porte par excellence ce nom et le donne au faubourg qu'il traverse est de construction romaine. On sait que ce nom est également celui d'une ville ruinée du Haurân qui est la *Kanatha* de Josèphe, la קְנָת de Nombr., XXXII, 42.

Pendant trois quarts d'heure encore, le chemin passe au milieu de jardins uniformément clos de ces affreux murs de boue qui enlèvent tout charme à la campagne de Damas. Nous atteignons enfin le village de Mezzeh, situé au pied d'une série de collines assez hautes qui portent le nom de *Qalabât Mezzeh*. C'est ici que se termine, à l'ouest, la ceinture de jardins qui forme la *Ghoûṭa*, غوطة; au delà il n'y a plus d'eau, partant plus de verdure. Nous laissons à droite le petit plateau où la garnison de Damas vient s'exercer et camper sous la tente; il est aujourd'hui désert, car il ne reste plus que peu d'hommes dans la ville; la plus grande partie des bataillons de *nizams* et de *rédifs* sont partis pour Constantinople ou pour Antivari. Sur un petit mamelon, où s'élève le turbé d'un cheïkh, une vive clarté décèle la présence d'un zaptié, ضبطية, qui, muni d'une lanterne, surveille le chemin qui conduit à Doummar. Nous commençons à gravir une côte crayeuse, en pente douce; le sol de la route est assez égal; les troupeaux de moutons et de chèvres, les bêtes de somme des moucres, qui, depuis des siècles, ont battu ce chemin, en ont aplani les aspérités; on dirait un de nos chemins vicinaux. A droite et à gauche, des vallées sans eau, des *wâdis* desséchés, des lits de torrents qui ne se remplissent qu'à l'epoque des pluies; sur les versants, une maigre et chétive végétation, cette sorte de touffe épineuse qu'on appelle *bellân*, بلّان, et qui plaque de taches verdâtres le flanc dénudé de la montagne; tel est le spectacle que nous avons sous les yeux.

Vers neuf heures nous traversons le triste plateau de Dimâs. Figurez-vous une immense plaine inculte de 12 kilomètres de largeur, que coupent en deux, d'un trait éclatant de blancheur, la route empierrée de Beyrouth et la série des poteaux du télégraphe. Le sol est caillouteux; une herbe courte et clairsemée ne suffit pas à voiler la teinte ocreuse du terrain, sur laquelle tranchent violemment la fraîche verdure et les arbres que l'on entrevoit çà et là par une dépression du plateau et qui dénoncent la place de l'étroite vallée

où coule le Barâda. A droite, nous apercevons le village de Desseïa, دسيا[1], puis celui de Hâmé, à côté de la route; au delà, les cimes aiguës, les profils tourmentés de l'Anti-Liban ferment l'horizon. En face se dressent les crêtes de Meïséloun, ميثالون, trait d'union entre le Djabal-Charqî et le Djabal-ech-Chéïkh; enfin, un peu à gauche, ce dernier, le majestueux, le vénérable Hermon de la Bible, encore couvert de neige en cette saison, découpe sur l'azur du ciel ses cimes escarpées. Après avoir laissé à droite les deux villages de Yaᶜfour et de Râs el-ᶜAïn[2], où sourd un ruisseau qui va se jeter dans le Barâda, nous traversons le misérable village de Sabourâ, où nous voyons de pauvres paysannes préparer le combustible de leur foyer, la bouse de vache et de chameau séchée au soleil, sur le toit des maisons. Nos moucres plaisantent avec elles. « Vous irez au bain, et il n'y paraîtra plus! » Et les femmes de rire. La vie serait trop triste si l'on ne riait pas de sa misère; d'ailleurs, la résignation, ou plutôt l'indolente apathie des Orientaux leur fait supporter patiemment des maux que d'autres peuples ne sauraient tolérer longtemps.

Il est midi; nous avons gravi, par une chaleur intense, un chemin tracé dans le lit d'un torrent et qui donne accès aux gorges de l'Hermon. Cette partie de la montagne n'est qu'un amoncellement de rochers grisâtres rongés par les mousses et les lichens; quelques arbustes, quelques buissons tranchent seuls sur la teinte uniforme du paysage. A peine arrivâmes-nous au sommet du wâdi, que la température changea brusquement; un vent violent et froid se mit à souffler; au-dessus de nos têtes, le ciel, jusque-là si pur, couvert d'épais nuages

[1] Ce nom est écrit Tesseïa sur toutes les cartes, parce qu'en effet on paraît le prononcer ainsi; mais en arabe il s'écrit avec un د. Remarquez la terminaison en ا, dans laquelle il est impossible de ne pas voir un reste de l'état emphatique du syriaque. Une foule de noms de villages de la Syrie sont ainsi terminés en *â* long.

[2] Ces deux villages ne sont point indiqués sur les cartes que j'ai à ma disposition.

noirâtres, les éclairs blafards sillonnant les nuées amoncelées, le tonnerre s'écroulant dans les vallées, cela formait un tableau magnifique et mélancolique, qui sans doute aurait charmé un peintre, mais qui ne présageait rien de bon pour de pauvres voyageurs qui n'avaient d'autre perspective que d'être trempés jusqu'aux os, malgré l'épais *ʿabâï* en poil de chèvre qui couvrait leurs épaules. Nous quittons vivement les bords d'un étang où nous aurions bien voulu nous reposer, et nous parvenons à atteindre Rakhlé avant que la pluie tombe. Une sorte de hangar ouvert nous sert de refuge, abri concédé bien à regret par les paysans inhospitaliers. Jamais les voyageurs européens ne passent par ici; les habitants de ce pauvre village ne voient d'autres étrangers que des *zaptiés*[1], ou des collecteurs d'impôts, qui logent et mangent aux frais de ces malheureux. Quand un zaptié est envoyé par le gouvernement dans un village, soit comme agent de police chargé des investigations judiciaires, soit comme garnisaire destiné à contraindre un débiteur au payement d'une dette, il s'installe à son aise, se fait préparer des plats de choix, prend de l'orge pour son cheval, bien qu'il reçoive des rations en nature, de telle sorte que sa venue est une vraie calamité. Il n'y a donc plus lieu de s'étonner que les paysans de Rakhlé, voyant des gens qu'ils ne connaissaient pas, accueillissent notre demande, quand nous réclamions un logis pendant la pluie, par ces mots peu hospitaliers : *bel-masâri, mou belèche,* بالمصارى ما هو بلا شيء « pour de l'argent, mais non pour rien[2]. »

[1] ضبطية, sorte de gendarmes. Insuffisamment payés et ne recevant que rarement l'arriéré de leur solde, qui s'élève parfois à une vingtaine de mois, ces malheureux, pour vivre, sont obligés de piller, de voler, d'extorquer de l'argent des paysans. Pour un *bechlik* (5 p. 20 = 1 fr. 10 cent.), on fait d'un zaptié ce qu'on veut. Un malfaiteur arrêté peut se faire délivrer moyennant une très-faible somme.

[2] مصارى pl. de مصرية, nom du *para* dans le dialecte arabe de la Syrie, a pris la signification générale d'«argent, monnaie» (cf. en turc آقچه, originairement nom de l'aspre, tiers du para, et le mot پاره lui-même). L'expression بلاش (*belâch, belech,* pour بلا شيء, devenu un adverbe) signifie

Les débris de constructions antiques sont très-nombreux à Rakhlé. Les pierres des maisons, les clôtures des jardins sont en grande partie tirées des ruines d'une antique cité. Par endroits, un fragment de frise, une plinthe, un fût de colonne brisé témoignent de l'existence d'une petite ville dans cette vallée rocheuse aujourd'hui presque déserte et abandonnée[1].

Pendant que la pluie tombait, nous nous amusions à regarder la manière curieuse dont le chef de nos moucres allumait son narghilé portatif. L'appareil était bien simple; une petite tasse en fil de fer et à mailles serrées était suspendue au bout d'un cordon. Après y avoir placé de la paille, des chiffons, des brindilles de bois, il y mettait le feu et disposait par-dessus quelques morceaux de charbon. Quand tous ces préparatifs étaient terminés, il se mettait à faire tourner rapidement cet appareil, en le tenant par l'extrémité du cordon, à la façon d'une fronde, de manière à enflammer le charbon; quand, au bout d'un quart d'heure, il était arrivé à ce dernier résultat, il n'avait plus qu'à renverser son petit panier en treillis sur le *tombek* pour avoir un narghilé présentable. Cette opération, qu'il renouvelait je ne sais combien de fois par jour, nous amusa pendant toute la durée du voyage et nous fit surnommer cet individu *Abou-Nafas*, أبو نفس « l'homme au narghilé. »

L'orage ayant passé sur nos têtes et la pluie ne tombant plus que par de rares gouttes, nous nous hasardons à nous remettre en route. Dieu! quel chemin pénible nous fûmes condamnés à faire! La neige couvrait les interstices des rochers; le chemin plus glissant nous forçait parfois à mettre pied à terre et à patauger dans une boue de neige fondue. Et quel triste paysage! Les contreforts de la montagne, les vallées, les collines, tout cela n'était qu'un effroyable amon-

« pour rien, gratuitement », et remplace مجانًا usité seulement dans le style élevé. On dit aussi substantivement, بالبلاش, *bil-bélâch*.

[1] A ma connaissance, on n'a pas encore proposé d'identification avec la topographie antique pour le site de cette localité.

cellement de roches grisâtres, sur lesquelles tranchaient de noires touffes d'arbrisseaux de chêne vert, tout ce qui reste, hélas! d'une splendide végétation qu'on pouvait encore voir il y a dix ans, et qui s'est réduite en fumée dans les cheminées de Damas! Surplombant sur le tout, la masse imposante et terrible, effrayante même, à ce moment, du Djabal-Chéïkh, couronné de nuages noirs et montrant par places ses sommets couverts de neige, d'une couleur blanche qui tranchait violemment sur le ton noir du paysage. Au bas, dans le wâdi, au milieu des rochers, des ruines, restes d'un bâtiment carré; quelque relais de poste, ou un *præsidium* romain perdu dans ces contrées. Nous finissons pourtant par sortir de cet enfer. Voici Kefr-Kouk, admirablement situé sur le penchant d'une colline; au bas, des prairies verdoyantes viennent réjouir nos yeux attristés; encore quelques pas, et voici Racheya, notre première étape. Il était temps; à cheval depuis quatorze heures, nous arrivons à demi morts de fatigue et de froid.

Racheya, Husbaya. — La petite ville de Racheya, quand on y entre, présente un aspect très-pittoresque. Les maisons de pierre haut juchées, son sérail, سراية, aux fenêtres en ogive, offrent un ensemble harmonieux, quoique sauvage. Dans l'échancrure de la vallée, presque sur nos têtes, nous apercevons toujours le sommet blanchi de l'Hermon. Au bas, nous voyons s'étendre une vaste plaine cultivée, et au delà s'étagent les diverses petites chaînes qui se rattachent au Djabal-Charqî[1], l'Anti-Liban; puis encore au delà les crêtes du Liban qui découpent l'horizon. Racheya s'élève sur le

[1] L'Anti-Liban est appelé جبل شرق «montagne orientale» par les habitants du Liban eux-mêmes et par ceux de la Béqâ'. Cette expression est inconnue à Damas; on y désigne ce groupe de montagnes sous le nom de Djabal-Qalamoun, qui, plus exactement, s'applique aux premiers contreforts que traverse la route de Damas a Alep. Le Djabal-Qalamoun proprement dit forme un *caza* dépendant du *sandjaq* de Damas; le chef-lieu est Doûma, grosse bourgade située à trois heures de cette dernière ville.

flanc d'un contrefort de l'Hermon, amas de roches broyées, à pente roide; de là le caractère sévère et sauvage de cette contrée.

Nous sommes en plein pays druse. Quoique toute la contrée soit soumise au sultan, qu'un caïmacam turc y dirige les affaires du canton, il ne faudrait qu'un rien pour que la montagne fût indépendante. On dit que la rivalité toujours vivace des chrétiens et des Druses empêche seule une entente qui rendrait ce pays libre; cela a, d'ailleurs, toujours été la politique du gouvernement turc, de diviser pour régner; c'est ainsi qu'il agissait autrefois dans le Liban, et y maintenait une autorité qui n'y a cependant toujours été que nominale.

Nous passons la nuit chez des paysans. Une natte, un matelas, فرشة, assez mince, une couverture, voilà qui nous permet de goûter un repos que j'avouerai être assez mérité. Comme dans tous les villages de ces contrées, les maisons sont bâties en moellons et recouvertes d'un toit de solives et de branchages sur lesquels on étend une couche de terre battue. Une sorte de cylindre en pierre, foré au centre, qui est souvent un fragment de colonne antique, sert de rouleau pour aplanir cette terre battue et fermer les fissures qui s'y produisent souvent pendant les grandes pluies de l'hiver.

30 mars. — La seconde journée s'annonce bien. L'air est rafraîchi par le violent orage de la veille; mais le soleil brille d'un vif éclat. Nous allons descendre dans les petites vallées qui, en se réunissant, formeront celle du Jourdain. Pendant deux heures, nous côtoyons la colline le long de laquelle est perché Racheya; roches éboulées, effritées, chemin dont le sol consiste uniquement en fragments de rochers concassés; de chaque côté de la route, des champs plantés de vignes ou de céréales. Enfin nous atteignons un wâdi que nous traversons; nous gagnons le flanc occidental de la vallée que nous n'allons plus quitter[1]; à partir de ce moment, le chemin est

[1] C'est le Wâdi et-Têm.

plat et commode. Nous passons la journée à tourner autour de l'Hermon, que nous voyons parfaitement maintenant dominer de sa blancheur éclatante le massif noir de ses contreforts.

Le Jourdain! Non loin de sa source, qu'on ne voit point de la route, mais dont on sait l'emplacement par la carte, il roule déjà des eaux abondantes. Il arrose là une charmante vallée, remplie de jardins cultivés, de lauriers, d'arbres fruitiers; de petits canaux pratiqués sur le flanc des collines portent à ces vergers l'eau qui leur est si nécessaire. Nous faisons halte à un khan où la route se bifurque; à gauche, c'est le chemin que nous allons suivre pour monter à Hasbaya; à droite, la route gravit le haut rempart des montagnes dans la direction de Saïda. Que ce nom de khan ne vous fasse pas rêver de ces somptueux édifices dont il réveille l'idée! Il y a des khans de toutes sortes; il y en a de très-beaux, de très-grands dans les villes de la Syrie, à Damas, à Alep; mais je ne parle ici que de ceux qui sont semés le long des routes. La plupart consistent en une bâtisse rectangulaire de piteuse apparence, construite en terre séchée au soleil, c'est là que, pendant la nuit, les moucres, qui parcourent incessamment ces routes, logent, eux et leurs bêtes; aussi y a-t-il ordinairement, attenant à ce khan, un café, c'est-à-dire une misérable chambre où l'on trouve quelques narghilés, du café et de l'arack. Mais notre khan est un peu mieux bâti. Il est en moellons de la grosseur d'un pavé, très-régulièrement taillés et maçonnés; on voit que nous approchons d'un pays où la pierre n'est pas rare et où toutes les maisons sont construites avec cette matière plus solide que le torchis dont sont faites les demeures des villageois des plaines.

Après avoir fumé le narghilé traditionnel, assis ou plutôt accroupis sur ces petits tabourets de paille tressée qui sont le seul siége que l'on trouve dans les cafés arabes, nous remontons à cheval; nous traversons le Hasbâni sur un pont de pierre d'antique construction, et nous nous engageons dans la vallée de Hasbaya, en suivant un chemin qui n'est aucu-

nement tracé, puisque nous marchons sur le roc vif, mais qui est indiqué par deux murailles de pierres amoncelées, à droite et à gauche, de la hauteur d'environ 1 mètre. Derrière ces murs, des jardins verdoyants plantés surtout d'oliviers. A droite, de l'autre côté de la vallée, au haut d'une colline pierreuse, mais couverte de jardins, un *nâtour*, ناطور, veille jour et nuit; malgré la hauteur où il se trouve, sa voix nous parvient claire et sonore, bien que nous ne puissions saisir ses paroles.

Le détour du chemin nous montre brusquement Hasbaya. Il n'y a pas beaucoup de villes qui aient un aspect aussi pittoresque, et il n'y en a aucune dont la vue m'ait causé autant de plaisir. Sur le fond noirâtre de la montagne, que l'on croirait couverte de forêts, mais où, en réalité, il ne pousse que quelques oliviers entre les roches, la petite ville, construite en pierres blanches, tranche violemment. Le palais des émirs druses de l'ancienne famille de Chéhâb en occupe le centre; bien qu'il soit difficile d'y reconnaître son antique splendeur, ce n'est pas moins que tout le moyen âge qu'évoque ce petit château fort. Le beau temps! Alors les Druses étaient libres dans la montagne, ne reconnaissant d'autre autorité que celle de leurs chefs; on ne voyait pas sur la plate-forme le zaptié aux vêtements déguenillés, vivante image de l'état actuel de la Turquie : arrogance devant les faibles, lâcheté devant les forts, la plus profonde misère, la vénalité universelle, le *ḥartîl*, برطيل [1], tout-puissant, tels sont les vices de l'empire, et ce sont aussi ceux de ce modeste mais peu honnête employé. Dans ces salles où les Chéhâb tenaient leur cour, à ces fenêtres en ogive où ils paraissaient, coiffés de l'ancien turban de la montagne, aux éclatantes couleurs, on ne voit plus que le fez rouge et la redingote noire de l'éfendi ottoman. Autrefois petite capitale d'un petit souverain indépendant, Hasbaya n'est plus qu'un chef-lieu de canton dépendant de Damas, la résidence d'un caïmacam, d'un *medjlis idâré-i caza* « conseil

[1] Ce mot, synonyme de رشوة, mais plus usité, désigne le pot-de-vin que l'on donne à un personnage pour le corrompre.

cantonal, » d'un *medjlis daʿâwi-i caza* « tribunal de première instance » et d'un *medjlis bélédi* « conseil municipal. » Dans la nouvelle organisation centralisatrice de la Turquie, l'ancienne capitale des Chéhâb, déchue de son rang, n'est plus qu'une petite ville de dernier ordre perdue au fond de la province.

Nous logeâmes chez un certain individu nommé Mohammed-agha et-Tisʿini, التسعينى, qui tient là une espèce d'auberge, c'est-à-dire qu'il met à la disposition des étrangers, pour de l'argent (comme le père de ce bon M. Jourdain), une grande salle meublée uniquement de deux tapis et une écurie pour les chevaux. Mais ce qui rachetait en partie l'insuffisance du confortable, c'était la vue splendide dont nous jouissions. Étant arrivés d'assez bonne heure, nous pûmes à loisir, avant le coucher du soleil, contempler la ville dont nous étions les hôtes pour une nuit. Hasbaya, vue ainsi, a vraiment un aspect très-coquet : ses jolies maisons blanches, suspendues aux flancs de l'étroite vallée, se réunissent autour du sérail comme autour d'un centre; des jardins d'oliviers et de figuiers de Barbarie leur forment une ceinture sombre dont le contraste est du plus charmant effet. Cependant, sous cette verdure, la roche grisâtre affleure partout; cela ne laisse pas que d'ajouter une note triste et sauvage qui prête à l'harmonie du paysage un caractère de sévère grandeur. Au fond de la vallée, sur un des contreforts de la montagne, presque au-dessus de nos têtes, à une hauteur considérable, se détache une petite maison carrée : c'est le sanctuaire inviolable des Druses; c'est une de ces écoles où les *ʿoqqâls* vont puiser leur science mystérieuse. Sur les toits en terrasse des maisons, les habitants montrent leurs costumes variés; c'est aujourd'hui le Vendredi saint des catholiques, et, par conséquent, chômage général.

Bânias. — Le Houlé. Après une bonne nuit passée sous le toit hospitalier de Tisʿîni, dont le nom singulier nous fournit une série de plaisanteries plus ou moins spirituelles [1], nous

[1] On sait que تسعين signifie en arabe quatre-vingt-dix. En outre,

reprenons notre chemin de la veille et nous descendons le pittoresque vallon de Hasbaya. Sur la haute colline que nous côtoyons, le *nâṭour,* toujours de garde, continue à psalmodier sa monotone mélopée. Nous cheminons tantôt parmi les pierres du torrent, tantôt au milieu des vignes et des plantations d'oliviers. Nous ne tardons pas à atteindre le Hasbâni, que nous traversons à gué; aussi près de sa source, le Jourdain n'a qu'un mince volume d'eau, comparable à celui du Litâni dans la Béqâʿ. Un canal de dérivation amène en cet endroit l'eau nécessaire à la roue d'un moulin. Nous suivons la droite de la vallée, en côtoyant les hautes collines qui séparent le bassin du Hasbâni du bassin inférieur du Litâni et du district de Merdj-ʿayoûn [1]. Sur la bordure de peupliers et de saules qui enserre les rives du fleuve, s'élèvent les brouillards du matin, sous forme de petits nuages compactes et immobiles. Voici à droite, suspendue au flanc de la montagne, la bourgade de Kaukeba, habitée par des Druses et des Maronites; nous distinguons parfaitement l'église de ces derniers. Il y a longtemps que nous n'étions passés aussi près d'un village: vous avez sans doute fait cette remarque que je n'ai guère eu l'occasion de citer les noms des villages : c'est parce que la route les évite avec soin. En Orient, les terres arables sont rares; partout où l'eau des rivières ne vient pas apporter à la plante l'arrosement nécessaire, la terre est stérile. Aussi ne peut-on guère cultiver que les vallées et quelquefois le lit

Damas, on appelle *Abou-Tis'in* (ou encore *Abou 'eurchên ourbâ',* ابو قرشين وربع) la pièce d'argent de deux piastres, qui vaut, au taux du bazar, 2 piastres 1/4 = 90 paras.

[1] On a voulu identifier ce nom de *'ayoûn* avec le nom biblique עיון (I, Rois, xv, 20) qui est mentionné à côté de Dân (Tell el-Qâdhi) et d'Abêl (Abil el-Qamḥ). Cette étymologie est loin d'être sans fondement. A vrai dire, le mot *'ayoûn* n'est actuellement, dans la bouche des indigènes, que la prononciation vulgaire de *'oyoûn*, عيون «sources»; mais à cause de l'absence insolite de l'article, il ne serait pas impossible que ce nom ne fût, comme cela est arrivé si fréquemment, qu'une réminiscence de l'antique appellation.

même des wâdis sur le flanc des montagnes; pour enlever le moins de terrain cultivable possible, pour éviter les fièvres malignes qu'amène toujours l'abondance de l'eau, on construit les villages sur les hauteurs et, par conséquent, ordinairement à l'écart des grandes routes ou plutôt des sentiers qui en tiennent lieu.

Une ruine antique s'élève dans la vallée; c'est une construction de forme carrée, aux murs bas, avec des restes de voûtes à l'intérieur; sans doute un poste romain qui gardait la route d'Héliopolis et de Chalcis à Panéas. Aujourd'hui un troupeau de chèvres anime seul l'intérieur de l'ancienne forteresse. Ne serait-ce pas le cas de rappeler, bien qu'ils soient très-connus, ces deux vers que Mohammed II récita en entrant dans le palais des Blaquernes, après la prise de Byzance :

پرده داری می کند در قصر قیصر عنکبوت
بومی نوبت می زند بر گنبد افراسیاب

L'araignée, tissant sa toile, est le seul chambellan qui reste dans le palais des Césars; le cri du hibou remplace le bruit des timbales qu'on battait autrefois sur la coupole d'Afrâsiâb.

Nous trouvons un pont dont les arches en ogive décèlent la construction arabe; nous franchissons encore une fois le Hasbâni, mais nous ne le reverrons plus de la journée. Nous traversons maintenant une série de plateaux, de petites vallées secondaires formées par les derniers contreforts de l'Hermon venant se fondre et mourir dans le grand Wâdi et-Tëïm; nous passons à gué de nombreux ruisseaux au cours impétueux, qui descendent des gorges étroites et sombres du Djabal-Chëïkh. Un moment nous nous égarons; arrêtés à un carrefour, ne voyant personne pour nous renseigner, ni aucun indice qui nous portât à choisir une des deux routes plutôt que l'autre, nous nous décidons pour celle qui nous semblait se diriger vers l'est, et nous gravissons péniblement une colline escarpée. Arrivés au sommet, nous nous aperce-

vons que nous avons fait fausse route et que ce chemin mène droit à la montagne, peut-être même à Hasbaya, que nous avons quittée depuis quatre heures. Nous redescendons l'autre versant de la colline, en suivant le lit d'un torrent où l'on a cultivé la terre, en la retenant en forme de terrasses par des digues composées de grosses pierres et placées de distance en distance pour barrer la largeur du wâdi. Nous regagnons enfin le chemin que nous n'aurions pas dû quitter.

Sur notre gauche sortent en bouillonnant d'une gorge profonde les eaux qui proviennent de Nebaʿ Leddân, l'une des principales sources du Jourdain. La montagne a un aspect triste et sévère qui est dû à des taillis de chênes verts poussant sur les rochers grisâtres qui composent le massif du Djabal-Chéïkh. Par endroits, s'ouvrent des vallées étroites, des gorges formées de deux parois escarpées où coulent les torrents que produit la fonte des neiges sur le sommet de la montagne.

Le terrain s'abaisse insensiblement, et la vallée du Jourdain s'élargit. Les regards embrassent maintenant un vaste cirque de cinq lieues de diamètre; tout au fond, une bande argentée indique l'emplacement du lac de Houlé; un peu en avant, une seconde bande plus étroite décèle un des nombreux marécages qui inondent la plaine. A droite, la chaîne ininterrompue des montagnes de la Galilée, à gauche, celles qui séparent de la Palestine les plateaux de Qénétra, قنيطرة, semblent se rejoindre à l'horizon, en ne laissant qu'un étroit passage par où le Jourdain coule dans le lac de Génézareth. Devant nous, la plaine très-large, très-fertile et cependant inculte en grande partie, présente l'assemblage de couleurs le plus harmonieux qu'on puisse imaginer; de larges plaques bleues, roses, jaunes, violettes sont formées par des milliers de fleurs de tout genre qui poussent en quantités innombrables, par régions séparées, de sorte que chaque espèce croît par champs entiers. Nous laissons à notre gauche les ruines de Qalʿat Bûstra. Nous sommes tout à fait en plaine.

et nous commençons à tourner dans la direction de l'est, en longeant la base des contreforts de l'Hermon. Au dessus d'une petite chaîne de collines basses, l'on voit émerger, couronnant le sommet d'une montagne en forme de cône, les ruines imposantes de Qal'at es-Sbeïbé, l'ancien château des Croisés, la citadelle de Panéas.

Nous touchons au but de notre journée. L'entrée de la vallée de Bâniâs présente un aspect charmant, surtout pour des voyageurs qui viennent de cheminer six heures en plein soleil; des arbres touffus et ombreux donnent aux approches de la ville l'apparence d'Hyde-Park ou du Bois de Boulogne. Des rigoles d'irrigation, où coule une eau rapide, répandent partout la fertilité. Nous trouvons les traces d'une voie romaine encore en bon état; un pont jeté sur les eaux bouillonnantes du Nahr-Bâniâs, un quartier des murailles de la ville assez bien conservé, des tronçons de colonnes en granit, c'est tout ce qui reste à l'ancienne capitale du tétrarque Philippe de son antique splendeur; aujourd'hui ce n'est plus qu'un misérable village. Au-dessus des maisons, l'on voit des huttes de roseaux et de feuillage élevées sur quatre poteaux, à un mètre et demi au-dessus de la terrasse; ces huttes nous intriguèrent fort. Nous pensâmes d'abord que c'étaient des magnaneries; puis nous crûmes que les maisons étaient infestées d'hôtes si encombrants, que les véritables propriétaires étaient obligés de se réfugier sur le toit, ce qui n'était pas trop rassurant pour notre repos de la nuit. Enfin nous eûmes une explication satisfaisante : c'est uniquement pour pouvoir respirer un peu d'air frais pendant les nuits qui suivent les journées humides de l'été, que l'on a construit ces huttes. L'air empesté des marais du Houlé, et les fièvres paludéennes qui règnent ici périodiquement, donnent à la population une apparence hâve et chétive, un teint jaunâtre qui fait pitié.

On nous montre, creusées dans la paroi du rocher qui forme la base de la montagne, deux ou trois petites niches sculptées; une grotte assez haute, mais peu profonde, était

autrefois un sanctuaire révéré du dieu Pan, qui a donné son nom à la ville.

Le lendemain, nous nous mîmes en route à quatre heures du matin, bien avant le jour; un Druse du village, le long fusil sur l'épaule, la corne à poudre à la ceinture, devait nous guider dans les marécages de la plaine. Il serait en effet impossible de trouver son chemin dans ces terres basses entrecoupées de mille ruisseaux et où l'eau affleure de toutes parts sous un épais toit de roseaux. C'est un pays de chasse admirable, mais peu connu, à cause de son éloignement de tout centre habité; on y trouve des francolins, et cette circonstance est à noter, car ce gibier est rare en Syrie et ne se trouve qu'à certains endroits connus des chasseurs, tels que les environs de Lattaquié. Nous passâmes près d'une grande source dont l'eau sort de terre sous un figuier; le terrain d'alentour n'est qu'un petit étang tout à fait caché par les herbes des marécages. A droite, un tertre, qui émerge de la plaine et que surmonte une construction carrée, nous semble-t-il, parce que la distance ne nous permet pas de la bien distinguer, indique l'emplacement où l'on s'accorde à trouver les ruines de la Dan biblique : c'est Tell el-Qâdhi « la colline du Juge » (דָּן). Un vieux pont de pierres noirâtres, à trois arches, dont deux sont de construction arabe et dont la troisième est le seul reste d'un ancien pont romain, nous permet de franchir de nouveau le Hasbâni, dont les eaux, grossies de plusieurs affluents depuis le point où nous l'avons quitté la veille, roulent, dans un lit de roches polies, avec le fracas d'un torrent. Ce pont (Djisr-Ghadjar) n'est pas en dos d'âne, mais bien régulièrement plan; il est dépourvu de parapets, et les dalles usées par les siècles offrent un sol glissant qui n'est pas sans danger. Les rives escarpées, formées de roches blanchâtres, sont couvertes de lupins en fleurs, dont la note bleue jette un peu de gaîté sur un paysage assez maussade. Nous doublons une petite série de collines (Tell el-Hayye « colline du serpent ») qui, comme un promontoire, s'avancent sur le sol plat du Houlé. Après avoir laissé derrière nous le petit

village de Khâlisa, qui s'élève solitaire au pied des montagnes de Hounin, nous atteignons enfin la grande route, la route impériale, *es-Soltâni!* N'allez pas croire cependant que vous allez trouver une route carrossable; mais celle-ci est la grande voie de communication qui joint la Béqâ' à Safed; de là ce nom pompeux[1]. Sur les flancs dénudés des hautes collines qui font du Houlé comme le lit gigantesque d'un lac desséché, paissent d'innombrables troupeaux de bœufs et de chèvres; des buffles, plongés dans l'eau jusqu'à mi-corps, et qui y passent des journées entières sans bouger de leur place, sont disséminés dans les plaines; les villages des Bédouins agriculteurs sont les seules demeures que l'on distingue dans cet immense steppe. Le Bédouin ne peut vivre sous un toit fixe: aussi ces villages sont-ils composés d'une réunion de ces tentes noires de poil de chameau qui font une tache lugubre sur le sable blanc du désert, mais qui, dans la verdure du Houlé, perdent de leur aspect triste. Ces tentes, dressées sur des poteaux, conservent entre elles et le sol un espace d'environ un mètre, destiné à laisser circuler l'air librement; cet espace est fermé par des claies de roseau à larges mailles. Selon la saison, l'état des récoltes et des pâturages, ou chassés par la fièvre, les Bédouins du Houlé transportent leurs tentes de place en place dans ces marécages, en suivant autant que possible le pied des collines, puisque le fond de ce vaste bassin n'est qu'un énorme marais de cinq lieues de largeur. Les femmes bédouines, au profil assez pur, mais dont les traits sont fatigués hâtivement, le visage couvert de ces tatouages bleus qui sont de mode parmi

[1] En Syrie, toute voie qui met en communication deux villes de quelque importance, bien qu'elle ne diffère en rien des chemins qui desservent les villages, si ce n'est que le passage plus fréquent des mules et des bêtes de somme en a élargi l'aire, une telle route, dis-je, s'appelle *solṭâni*, route impériale. A Damas, la principale artère, qui va depuis le commencement du quartier chrétien jusqu'à Bâb-Charqi, et qui est suivant toute évidence une partie de l'ancienne *via recta*, se nomme également *es-Solṭâni*. Sur les plaques indicatrices posées en 1877, par les soins de la municipalité, ce nom est écrit en turc سلطانى جادّسى.

elles, vêtues d'une sorte de tunique en cotonnade bleue aux manches retroussées, vaquent aux soins du ménage ou vont à la source voisine puiser une eau plus pure que celle qui séjourne dans les bas-fonds.

Nous nous arrêtons pour déjeûner, après huit heures de marche sans repos, à l'ombre de quelques arbustes, au bord d'un ruisseau; nous sommes bientôt entourés d'un cercle de bergers arabes qui nous regardent curieusement.

Il est deux heures. En route ! il faut encore du temps pour gagner Safed. La chaleur est torride. Nous traversons des champs de blé en herbe, qui nous rappellent des climats plus tempérés. Çà et là, nos Bédouins, vêtus de leurs larges tuniques de toile bleue, la face noircie par le soleil, les bras nus jusqu'au coude, poussent vigoureusement leur informe charrue que traînent pesamment deux bœufs. Après avoir cheminé ainsi quelque temps sur un vaste plateau, nous le quittons pour gravir la montagne par un chemin effroyable, qui serpente sur les flancs d'un haut piton détaché du massif de Safed. Le sentier, à peine tracé, côtoie d'effrayants précipices. Au bout de quelques minutes d'ascension, par une chaleur qui rend celle-ci encore plus pénible, nous jetons les yeux une dernière fois sur ces contrées que nous ne devons plus revoir : le Houlé et ses nombreux cours d'eau, au fond la vallée du Hasbâni, et le majestueux Hermon couvert de neige; spectacle que les Hébreux ont bien des fois contemplé ! C'est là que finissaient leurs domaines; au delà, on entrait en plein pays syrien. Nous voici en effet sur le terrain classique de la Bible, et les souvenirs de l'Histoire sainte vont se dresser partout devant nous.

Safed. — Tibériade. Une pénible montée de plus de deux heures nous a enfin amenés au point culminant de la route. A la hauteur où nous sommes, notre regard embrasse une vaste étendue de pays; nous voyons le pli par où le Jourdain s'échappe de la plaine de Mérôm et va couler sous les arches du *Djisr benât Ya'qoub;* au milieu des innombrables vallées qui

découpent cet immense plateau de couleur verdâtre, voici la route de Qénétra et de Damas; au-delà, nous distinguons les sommets chauves et brûlés des chaînes du Hauràn et du Balqa. Le chemin tourne brusquement à droite, et, par une pente assez rapide, descend bientôt dans l'étroite vallée où s'élève Safed. La ville qui joua un rôle si important pendant les Croisades est bien déchue de son antique splendeur; on ne distingue plus de l'ancien château des Templiers que des ruines informes auxquelles on a arraché les pierres de revêtement pour construire les maisons de la ville; celle-ci est aujourd'hui bien peu considérable; simple chef-lieu de *caza*, dépendant du *sandjak* d'Acre, un petit nombre de maisons seul la compose. Elle est divisée en deux parties tout à fait distinctes : à l'est, la ville musulmane; à l'ouest, la ville juive, habitée par un grand nombre d'émigrants israélites d'Europe, et dont les maisons neuves en pierre blanche font plaisir à voir, du moins de loin, car nous n'eûmes pas le temps d'aller la visiter. Arrivés vers le coucher du soleil, nous y trouvâmes un vent frais qui, après les chaleurs que nous avions éprouvées dans la journée, nous fit goûter doublement son site agréable. Depuis jeudi, c'était fête pour les Israélites, la Pâque, qui dure huit jours. Aussi, dans les jardins, sous les bosquets d'oliviers, nous voyons plusieurs familles juives, en costumes de fête de couleurs voyantes, se livrer à la douce occupation du *far niente;* mais nous aurions tort de les en blâmer dans ce cas, puisque ce *grata quies* est d'obligation religieuse.

2 *avril.* — Nous redescendons, sans péripetie remarquable, la pente de la montagne que nous avions gravie hier, mais du côté opposé. Nous voyons petit à petit se dérouler la vaste nappe d'eau de Kinnerôth. A droite, les montagnes de la Galilée, à gauche celles du pays de Basan lui font une ceinture aux couleurs variées. La singulière transparence de l'air, la lumière abondante qui éclaire les moindres recoins, font un tableau charmant de ce pays désolé. En effet, sur cette

mer de Génézareth, dont les bords, au temps de l'Évangile, étaient couverts de florissantes cités, on ne trouve plus que deux ou trois misérables villages; et si ce n'était la ville de Tibériade, qui sous sa forme actuelle ne remonte qu'aux Croisades, on pourrait dire que les bords du lac sont totalement déserts.

Nous laissons à gauche Tell-Houm, où l'on prétend reconnaître l'emplacement de Capharnaüm; nous passons près de la source ʿAïn el-Modawwara « la source ronde », ainsi appelée parce qu'on a construit tout autour un vaste bassin de pierre élevé au-dessus du sol, et constamment rempli par l'eau qui sourd; c'est très-original et d'une rencontre inattendue dans ce pays où les monuments sont rares. Inutile de dire que celui-ci remonte au temps des Romains. Quelques moulins que la nécessité force à toujours bien entretenir, et qui, par conséquent; sont à peu près les seules constructions dont on ait soin et presque les seules usines en activité, utilisent la force motrice des cours d'eau qui descendent des montagnes de la Galilée.

On passe bientôt après devant Medjel, l'antique Magdala « la forteresse », la ville de Marie la Pécheresse; hélas! c'est le tableau le plus horrible que nous ayons encore vu sur notre chemin. Figurez-vous un amas de misérables huttes en terre noire séchée au soleil, peu élevées au-dessus du sol, couvertes de toits en branchages et surmontées des petites cabanes de feuillage que nous avions déjà remarquées à Bâniâs; imaginez une population famélique d'hommes et de femmes vêtus du sarrau bleu des Bédouins, d'enfants déguenillés et à demi nus, courant au-devant de notre petite caravane, en tenant des œufs à la main, et criant: *Bakhchich! bakhchich!* cri qui a le don d'exaspérer le voyageur européen; vous aurez une idée de ce misérable village et du spectacle que nous eûmes devant les yeux.

Un lit de galets polis par le frottement des eaux; un toit de lauriers-roses dont les feuilles espacées ne nous garantissaient nullement de l'ardeur du soleil; à nos pieds, les eaux

tièdes du lac dont aucune brise ne ridait la surface; au delà de ce dernier, les montagnes bleuâtres de l'orient : tel est l'endroit où nous fîmes une légère collation avant d'entrer à Tibériade. Un promontoire nous cachait cette ville, mais quelques minutes après, nous l'avions franchi, et nous arrivions bientôt sous les murs de l'antique cité. De l'enceinte, sans doute bien des fois démantelée, il ne reste qu'un mur d'une élévation médiocre, en pierres noires de la plus triste apparence. Les ruines du château fort qui s'élève vers le nord, au-dessus de la ville, sont en assez bon état de conservation; mais il ne reste que quelques murs, quelques fenêtres en ogive; tout cela semble triste; jamais je n'ai vu de ruines aussi lugubres : quelle différence avec la vieille citadelle de Damas, encore si pimpante et si souriante, sans doute parce que ses pierres blanches lui donnent un air de gaieté qui fait plaisir!

Un espace assez vaste, compris entre la porte de Nazareth et les maisons de la ville, fait assez voir ce qu'était cette petite ville au temps de sa splendeur, sous les Croisades, et ce qu'elle est maintenant. Une immigration considérable d'Achkenazim (Juifs polonais) lui donne cependant une certaine activité. Sans le surcroît de population que la piété des Israélites amène sur leur sol natal, Tibériade ne serait plus aujourd'hui qu'un misérable village, comme Magdala, peut-être!

Le type du *Chiknâzé*, شكنازة[1], est des plus curieux. Familier sans doute aux voyageurs qui ont parcouru les plaines de la Pologne et de la Grande-Russie, il présente, sous le ciel enflammé de l'Orient, sa lumière abondante, ses tons chauds et colorés, un contraste si frappant avec les indigènes, qu'au premier abord il nous paraît ridicule. Revêtus d'un *'ombâz*, عمباز, arabe aux couleurs vives, d'un paletot, جبّة, agrémenté de fourrures, ces émigrés portent pour coiffure, les jours de fête (le temps de la *Pésakh* n'est pas encore écoulé), un haut

[1] Ou plutôt de l'*Aschkenâzi* (אשכנזי), comme on appelle, en Orient, les juifs originaires de l'Allemagne ou de la Pologne.

bonnet de velours noir, entouré, au lieu de la mousseline du turban, d'une fourrure aux poils démesurément longs, qui en fait le tour et donne à ce chapeau l'aspect d'une épaisse galette à la vaste envergure. Ajoutez à ces détails le type traditionnel, encadré de deux boucles de cheveux frisées, tombant au-dessous de l'oreille, et vous comprendrez que ce costume disparate, quand il frappe les yeux pour la première fois, surprenne et étonne, surtout au milieu d'un paysage d'Orient.

Nous fûmes un instant assez embarrassés pour nous loger. C'était le lundi de Pâques, et les Pères franciscains du couvent latin étaient allés faire leurs dévotions à Nazareth, de sorte que leur hospitalité, sur laquelle nous comptions, nous faisait absolument défaut. Heureusement nous n'eûmes pas de peine à trouver une sorte d'auberge tenue par des Juifs, mais où l'on ne fournit que le gîte. La grande salle où l'on nous conduisit est passablement confortable et très-fraîche, ce qui nous fit bien du plaisir, après avoir eu si chaud sur les bords du lac. Cette salle, dont le plafond est formé par des voûtes en ogive solidement construites, et dont les arcs reposent sur des colonnes qui semblent aux trois quarts engagées dans le sol, nous fit songer à un monument du moyen âge. Il est fort possible qu'il y ait eu là une église du temps des Croisés; mais je n'ai pu rien savoir à ce sujet.

Je ne parlerai pas des bains, dont on a fait cent fois la description; je ne parlerai pas non plus des souvenirs qui se rattachent au lac de Génézareth; mais je tiens à faire cette remarque que le paysage des environs de Tibériade ne parle pas à la pensée, et que la Judée que notre imagination a créée est bien autrement saisissante que le pays tel qu'il est aujourd'hui. On me dit que c'est sur cette montagne que Jésus a prononcé le sermon des Béatitudes; que m'importe, si je ne puis m'y retracer la scène[1]? Je tiens cependant à rappeler que c'est ici[2] que Salâḥ ed-Dîn, en faisant captif Guy de

[1] On sait en outre que la tradition qui place à Karn-Ḥattin le lieu de cette scène est relativement moderne et ne remonte guère qu'au moyen âge.

[2] Ou plus exactement à Ḥattin, village à 6 kilomètres à l'ouest.

Lusignan, porta le dernier coup à la domination des Croisés en Palestine.

Djenîn. — Naplouse. La lune éclairait la campagne lorsque nous montâmes à cheval, le lendemain, à trois heures du matin. Nous sortîmes de la ville par la porte de Jaffa, toujours ouverte, les battants n'en existant plus, et nous commençâmes à gravir un chemin en pente douce qui nous mena sur le haut d'un plateau où nous perdîmes de vue le lac de Tibériade. Pour la première fois depuis notre départ de Damas, nous cheminions dans un pays plat; il devait en être ainsi jusqu'au soir. Nous laissâmes à peu de distance le village de Loubiyé, et nous quittâmes la route de Nazareth, où nous ne devions pas nous rendre. Nous voici dans une plaine célèbre : c'est là que Bonaparte et Kléber détruisirent l'armée turque qui venait au secours de Saint-Jean-d'Acre. Le Tabor s'élève du milieu de la plaine; il est isolé de toutes parts, et son immense masse apparaît encore plus majestueuse; sur le sommet, nous distinguons parfaitement le couvent de la Transfiguration qui le couronne; ses flancs sont couverts d'arbustes verdoyants. Cette immense plaine qui s'étend à ses pieds est absolument inculte; cependant que de troupeaux trouveraient là leur pâture, en attendant le défrichement! Les herbes touffues, les fourrés, les bords de la petite rivière qui y coule, sont habités par du gibier à plume de toute espèce; quelques-unes de ces innocentes bêtes tombent sous nos coups.

Vers deux heures de l'après-midi, nous commençons à apercevoir le massif des montagnes de la Samarie; nous entrons dans la plaine d'Esdraëlon, tout à l'heure nous distinguerons à l'horizon la masse imposante du Carmel. Derrière nous, nous laissons le massif des monts de Nazareth, dominés par le Petit Hermon, au sommet duquel le soleil fait briller d'un vif éclat les murs blanchis d'un santon. Cette scène muette, ce silence absolu, cet espace désert quoique couvert d'une abondante végétation, tout cela donne au spectacle que

nous contemplons une grandeur à laquelle viennent ajouter les souvenirs de nos études bibliques, réveillés tout à coup par la majesté de ce paysage. Voilà bien ces *hauts-lieux*, בָּמוֹת, où venaient prier les peuples chananéens, où les Hébreux eux-mêmes, malgré la défense de leurs prophètes, se laissaient souvent entraîner. A ces époques lointaines et barbares, ce furent là les temples où l'on adora Iawéh, Kamôch, Astoreth, les dieux particuliers des tribus, tandis que là-bas, sur la côte de Syrie, les riches marchands des belles cités phéniciennes allaient se prosterner dans les temples d'Echmoun et de Baal.

Mais on ne peut se plonger longtemps dans ses souvenirs, car tout vous rappelle à la réalité et au temps présent. Voici justement une troupe d'une vingtaine de cavaliers aux costumes pittoresques, bien qu'un peu déguenillés; il y a quelques années, on aurait pu la prendre pour l'escorte de quelque émir de la montagne; mais en ce temps de centralisation à outrance, nous ne nous étonnons plus de reconnaître des *zaptiés* en expédition. On se laisse entraîner par l'imagination aux époques lointaines d'Hiram et d'Echmounazar, tandis que le fez et la capote bleue doublée de rouge du *zâbeṭ* (officier) nous font souvenir que ce pays est entre les mains d'une dynastie que les Arabes ont continué, malgré son nom officiel, de désigner sous l'appellation d'*Atrâk* (et non sans une pointe de mépris), comme au temps où les hordes émigrées du Turkestan pillaient l'empire des khalifes, avec l'assentiment de ceux-ci.

Nous faisons halte auprès d'une source où il n'y a de remarquable que quelques sarcophages brisés, quelques rocs arrondis et polis entre lesquels coule un peu, bien peu d'eau.

Au pied même du groupe des monts de la Samarie, au fond d'une vallée d'aspect assez riant, s'étend la petite bourgade de Djénîn, chef-lieu d'un nahiyé [1] dépendant du sandjak

[1] Dans la terminologie de l'administration turque, ce terme désigne un groupe cantonal qui n'est pas assez considérable pour former un *caza* sé-

d'Akka. Une petite mosquée blanche, de construction turque, avec dôme et minaret, est le point le plus saillant que l'on distingue dès l'abord. Quelques jardins, clos d'épaisses murailles de figuiers de Barbarie, l'entourent. Les maisons sont assez bien bâties; les habitants ne sont point des paysans, mais ils ont l'aspect et le vêtement des bourgeois des villes. Ils sont tous musulmans, et ont, en outre, la réputation d'être très-fanatiques; je serais fort porté à le croire, bien que, dans nos relations avec eux, nous n'ayons eu d'autres tribulations à supporter que les ennuis qui tiennent à notre manière de voyager sans tentes. Cependant, une certaine partie des maisons sont habitées par des familles de fellahs dont les uns portent le costume des Bedouins, et les autres des vêtements semblables à ceux des Égyptiens; on sent parfaitement que nous avons quitté la Syrie et que nous nous rapprochons de pays plus chauds. Un grand nombre de femmes fellahs portent le *borqoᶜ* des bords du Nil; les hommes ont sur la tête l'épais *tarbouch* évasé par en haut, orné d'un énorme gland de laine bleue, et portent une *keffié*[1] aux couleurs éclatantes roulée autour du fez en guise de mousseline. On parle un dialecte qui se rapproche de celui des Bédouins du désert de Syrie : *Tchéf tchéfak*, كيف كيفك « comment te portes-tu? » *Biddi djennès oubegib tchérâsi*, بودّي اكنّس واجي بكراسي « je vais balayer et apporter des chaises. » (L'arabe que j'écris ici est détestable, c'est du pur patois; mais c'est pour que l'on puisse reconnaître les mots, assez défigurés dans la bouche des natifs de Djénîn.)

Nous logeâmes dans une maison dont une partie était occupée par des paysannes ressemblant tout à fait à des Bédouines. Leurs maris avaient été enrôlés comme *rédifs*, et étaient allés à la guerre, les laissant seules avec leurs petits enfants. Nous eûmes à entendre leurs doléances, et nous

paré, mais qui ne peut non plus, à cause de sa position géographique, être rattaché à l'un des *cazas* voisins.

[1] Prononciation usitée en Syrie du mot كوفية, sur lequel je n'ai pas besoin de m'étendre.

vîmes que le gouvernement turc n'était pas trop aimé de ces côtés-là. Un *zaptié*, qui avait remarqué l'entrée de notre petite caravane dans le bourg, vint nous offrir ses services, ou plutôt nous les imposa en allant se planter à la porte de la maison, pour faire la police de la rue et écarter les curieux qui nous gênaient dans le débarquement des bagages. Un faible bakhchich rémunéra suffisamment ses peines, et il s'en alla satisfait. Nous l'avions surnommé le *cawas*, puisqu'il remplissait volontairement à notre égard les modestes et utiles fonctions de ces employés obligés des consulats en Orient. Cet individu gardait précieusement, dans un nœud fait au coin de son mouchoir, je ne sais quelle médaille de cuivre qui, comme toute vieillerie, était pour les gens du pays une *antica*, c'est-à-dire quelque chose qui a de la valeur pour les Européens et qu'ils achètent très-cher. Aussi fut-il très-étonné et presque offusqué quand je lui dis en riant que cela ne valait rien. *Ma bisouâche*, répétait-il d'un air peu convaincu; enfin il accepta avec résignation la décision d'un antiquaire qu'il devait juger très-fort.

4 avril. — De bon matin nous étions à cheval. L'étape qui nous restait à franchir jusqu'à Naplouse étant peu considérable, nous comptions arriver à notre but vers midi. En quittant Djénîn, nous suivîmes une vallée à pente insensible, ou plutôt un wadi desséché, car il n'y coulait point d'eau, et pourtant cette dépression de terrain présentait un aspect verdoyant dû aux arbustes qui couvraient ses deux rives. Nous débouchâmes ensuite dans une plaine que les pluies d'hiver avaient transformée en un marais qui commençait déjà à se dessécher et qu'on défrichait. Le costume des paysans est remarquable. Leur longue tunique de toile blanche, relevée par devant, leurs longues manches et leur tarbouch serré d'un étroit turban, les faisaient exactement ressembler à ces sculptures de Ninive qui représentent des scènes de la vie champêtre. Ce vêtement blanc, quelquefois recouvert d'une courte chemise bleue, faisait ressortir leur teint noirci; le

soleil est ici déjà moins clément que dans la Syrie centrale, et l'air plus sec hâle davantage les visages. Le gros village de Djebaʿa, s'élevant au-dessus de la plaine, semble de loin une petite ville. Les maisons sont carrées, bâties en pierre et recouvertes d'un dôme rond.

Un jardin, entouré d'un mur de pierres non taillées et posées sans ciment, nous offre, pour le déjeûner, l'ombre de ses oliviers touffus. Sur les collines, derrière nous, le chant de la perdrix nous révèle la présence d'un gibier paisible que le bruit des coups de fusil ne vient pas effrayer. A droite, nous avons laissé le chemin qui conduit aux ruines de Samarie (Sébastiyé); comme nos moucres ne connaissent pas les chemins qui y conduisent, nous craindrions de nous égarer en voulant y aller. Dans ces pays où l'on chemine toute une journée sans rencontrer un seul village, on ne peut se diriger sans guide; les rares paysans que l'on trouve dans les champs ne savent vous indiquer la route que par cette expression laconique : *doughri* « tout droit [1] »; et si l'on trouve un carrefour, si la voie se bifurque? Je dois ajouter qu'une certaine impatience d'arriver à Jérusalem nous gagne; il y a sept jours que nous cheminons, et la route n'est pas assez intéressante pour que nous ne songions pas à notre but qui semble s'éloigner de plus en plus.

Vers midi, nous remontons à cheval. Pendant une heure et demie, nous marchons lentement dans des gorges de montagnes absolument désertes; les chemins sont redevenus mauvais, le roc broyé cède sous les pas de nos montures. Une dernière côte à gravir, et nous voyons se développer sous nos yeux la verdoyante vallée de Naplouse. Le caractère en est toujours un peu triste, comme tous les paysages d'Orient, parce que le roc affleure partout sous la couverture sombre des oliviers; les parois des montagnes, aux teintes rougeâtres par endroits, sont creusées de nombreuses grottes, anciens sépulcres de Sichem. Au fond, une route construite d'après

[1] C'est le turc طوغرى, *doghrou*.

les principes des ingénieurs des ponts et chaussées nous indique l'amorce d'un chemin qui doit relier Jaffa à Naplouse, mais qui malheureusement s'arrête à quelques kilomètres de cette dernière ville. C'est presque avec bonheur que nous retrouvons les poteaux du télégraphe électrique; nous n'en avions pas vu depuis notre départ de Damas. Entre les deux hauts sommets de l'Ebal et du Garizim s'étend la blanche ville de Naplouse, dont les maisons bâties en pierre s'étagent sur les deux versants. Nous faisons notre entrée par une des portes de l'ouest, qui nous donne accès dans une rue étroite, encaissée entre deux rangées de hautes et massives maisons, et presque entièrement privée de lumière par de sombres arcades qui la traversent. Naplouse, comme le vieux Beyrouth, a conservé l'ancien aspect des villes orientales; telle elle était au moyen âge, telle elle est encore aujourd'hui. Naplouse nous fit une impression particulière que nous ne trouvâmes dans aucune autre ville de Syrie; ces hautes maisons, solides comme des forteresses, ces toits en terrasse entourés d'une balustrade de tuiles cylindriques découpées à jour, ces ruelles sombres et sans lumière nous firent voir pour la première fois l'Orient du temps jadis. Ce n'est point Damas, dont les bazars couverts en bois laissent passer pleinement la lumière, et où aucun coin ne reste dans l'ombre; encore moins Beyrouth, à moitié européenne, qui peuvent fournir au voyageur l'exemple d'une ville où il semble que les Croisés et Salâh ed-Dîn viennent de passer hier.

La ville est très-propre; un pavé excellent, quoi qu'en disent les Guides, est soigneusement entretenu par une municipalité intelligente; c'est là un exemple unique en Syrie et peut-être même en Turquie, et cela dans une ville à bon droit renommée pour le fanatisme de ses habitants, et pure de toute teinture européenne. La maison où nous descendîmes, massive et construite en pierres de taille de petit appareil, formait trois étages en retrait les uns sur les autres; on y accédait par de lourds escaliers de granit. Les fenêtres en ogive, les hautes murailles sans ornements extérieurs, enfin la ba-

lustrade en tuiles cylindriques lui donnaient, ainsi qu'à toutes les maisons de la ville, un faux air de château fort.

5 avril. — A quatre heures et demie, boute-selle. Vue ainsi avant le lever de l'aurore, la ville présente un aspect original et fantastique. Nous la traversons dans toute sa longueur, de l'ouest à l'est. Une massive et monumentale porte nous barre le chemin : c'est celle du *soûq,* du bazar, complément indispensable de toute ville d'Orient. Ce bazar n'a pas son pareil en Syrie, du moins quant à l'architecture, car les boutiques, à cette heure matinale, étaient encore hermétiquement closes. Les deux portes placées aux extrémités, avec leur voûte en ogive et leurs arceaux artistement découpés, donnent un air monumental à ce marché public. Quand les *hâris* eurent ouvert, puis refermé sur nous ces portes massives, nous passâmes devant la grande mosquée, qui n'est autre qu'une ancienne église de Saint-Jean, bâtie au temps des Croisades, et dont le portail en ogive s'élève majestueusement au coin de la grand'rue. Encore quelques pas, et nous sortons dans la campagne, toute imprégnée de la rosée du matin. Les citadins se rendent à la prière de l'aurore et glissent silencieusement dans les ruelles encore obscures. Le jour se lève.

Râmallah. — *Jérusalem.* En sortant de la ville, nous trouvons une caserne qui semble abandonnée et déserte; aucune sentinelle n'en garde les approches. Peut-être la garnison est-elle partie pour les montagnes du Kara-dâgh (Tchernagora, Monte-Negro) et de l'Herzégovine. Un amas de ruines ou plutôt de décombres nous indique l'emplacement du puits de Jacob.

Le soleil, qui s'est levé tout d'un coup derrière la chaîne de collines qui nous sépare de la vallée du Jourdain, éclaire sur le Garizim, à notre droite, le mystérieux sanctuaire des Samaritains. Vu la distance, celui-ci nous paraît un simple bâtiment carré, surmonté d'un toit en pente et percé d'une unique

fenêtre. Les tons chauds et rutilants du soleil levant prêtent à cette simple bâtisse un air de poésie qu'elle doit à la nature et non à l'art qui en a dirigé la construction. Rien n'empêche l'imagination de se reporter à ces temps où les tribus de la Samarie, en butte à la haine des sectes juives orthodoxes, venaient sur le Garizim lire dans leurs caractères archaïques les pages de la Tôra. Le paysage n'a point changé, les contreforts de la montagne cachent les minarets qui nous annoncent qu'une autre croyance règne dans les murs de Sichem; deux ou trois villages que nous distinguons, suspendus aux flancs des collines, étaient sans doute ainsi dans les temps bibliques; rien ne vient nous rappeler que nous vivons sous l'égide protectrice d'Abd-ul-Hamid, sultan des Ottomans, plutôt que sous Hérode, tétrarque de Judée, ou Pontius Pilatus, gouverneur romain.

Les ruines d'un khan abandonné (Khan Lebbân), construit peut-être sur l'emplacement d'un poste romain, au-dessus d'une source, nous offrent un local agreste où nous déjeûnons: événement périodique et maussade, mais l'un des plus importants pour des voyageurs! Les murs épais, enveloppés de plantes parasites au feuillage touffu, d'un petit bâtiment, ou pour mieux dire d'une *cella* qui semble avoir été une mosquée attenant au khan (nous nous étions installés dans une sorte de niche qui avait tout l'air d'un miḥrâb), nous abritent contre les rayons d'un soleil ardent[1].

Ensuite nous marchons pendant environ deux heures sur la crête d'un plateau; l'horizon n'est borné que par de faibles renflements de terrain, mais à quelques kilomètres de distance il cède et s'enfonce brusquement. Il semble que, sous ces larges horizons, on respire plus aisément que dans le fond des étroites vallées que nous avons traversées, et cependant

[1] Ce khan existait encore en 1697, au rapport du voyageur Henri Maundrell: «We arrived at Khan-Leban, and *lodged there*. Khan-Leban stands on the east side of a delicious vale, having a village of the same name standing opposite to it on the other side of the vale.» (*A journey from Aleppo to Jerusalem*, dans l'éd. de Wright, *Early travels in Palestine*, p. 436.)

nous aurions bien besoin d'ombre. La chaleur est étouffante et nous marchons en plein soleil. Deux villages sont les seuls endroits habités que nous rencontrions. Un ravin par où descend la route nous amène à la source des Voleurs (ʿAïn-el-Harâmiyé), dans le site le plus sauvage qui se puisse imaginer. D'une haute et lisse muraille de granit decoule goutte à goutte l'eau fraîche d'une source; un bassin carré, creusé dans le roc, recueille précieusement ce bienfait de la nature, c'est le cas de le dire dans cette effrayante solitude. Le manque d'eau dans cette vallée n'empêche cependant pas des arbres verts de croître entre les rochers.

Notre pérégrination continua tranquillement jusqu'au soir. Aux environs du village de Biréh, la campagne change complètement d'aspect. Aux anfractuosités, aux lignes dures des rochers accumulés, succèdent les mamelons arrondis, les teintes blanchâtres du gypse et de la craie. Toute la Judée ne nous apparaît plus que comme un gigantesque plateau, que nous prendrions pour une plaine si la topographie ne nous avait enseigné qu'à peu de distance à l'est ou à l'ouest le terrain baisse brusquement de plusieurs centaines de pieds pour descendre dans la plaine de Sâron ou dans la vallée du Jourdain. Une antique citerne, aujourd'hui vide et à moitié ruinée, présente une ouverture béante à hauteur d'homme; nous y déchargeons nos *revolvers*, et le bruit, répercuté par les parois sonores, ressemble à celui d'un coup de canon. Nous arrivons à El-Bîréh; mais ce misérable hameau, où les Guides annoncent une sorte d'auberge, ne nous fournit même pas un gîte convenable pour la nuit, et Dieu sait si nous sommes difficiles! L'espèce d'auberge précitée est un de ces khans où les moucres passent la nuit, et qui ont ce triste privilége de n'être jamais dépourvus d'habitants. Quant aux maisons du hameau, elles ont un extérieur encourageant; elles sont bien bâties en pierres et couvertes d'un dôme aplati; mais à l'intérieur l'humidité verdit les murs. Il nous faut donc bon gré mal gré nous remettre en marche et gagner, à une demi-heure de là, le bourg de Râmallah. Une maison, que dis-je, une forte-

resse, une espèce de tour carrée éclairée par une fenêtre en ogive, à laquelle on parvient par un haut escalier de pierre d'une vingtaine de marches (véritable casse-cou), nous reçut pendant la nuit. Dans la Palestine, où la pierre abonde, où même le sol n'est qu'un amas de pierres concassées, les villages ont un tout autre aspect que ceux de la Syrie centrale et en particulier que ceux des environs de Damas; l'apparence en est moins misérable; une construction en pierre sent moins la pauvreté que des murs de boue. La pureté de l'air de Râmallah en fait une sorte de campagne, de lieu de villégiature, pour les habitants de Jérusalem; aussi de nombreuses maisons s'y élèvent-elles tous les jours. Voir travailler des maçons à édifier des constructions neuves est un spectacle qui nous enchanta, sans doute parce qu'il nous rappelait l'Europe et que nous en étions déshabitués. Un couvent latin, un couvent grec, un établissement protestant se trouvent en dehors du village. A dix kilomètres devant nous, une longue ligne blanche, couronnant la crête d'un mamelon, sans s'élever sensiblement au-dessus du niveau du plateau où nous sommes, est éclairée par les derniers rayons du soleil couchant: nous saluons la cité sainte, *Hierosolyma*.

6 avril. — Le costume des habitants de Râmallah, assez uniforme, est composé d'un épais *ʿabâï* en poil de chèvre, jeté sur les épaules, les coins formant les manches et pendant en dehors; l'épais tarbouch évasé à sa partie supérieure, et laissant tomber un épais flot de soie bleue, est cerclé autour du front par une keffié de soie aux couleurs éclatantes, jaune d'or et brun; les longues franges que l'on tresse aux deux bords opposés pendent sur les épaules. Le costume des femmes, pour la plupart en toile bleue, n'a d'autre particularité remarquable que la disgracieuse coiffure qu'elles sont dans l'usage de porter. Figurez-vous une sorte de saucisse épaisse descendant du haut de la tête jusqu'au-dessous des tempes; cette saucisse est composée de pièces de monnaie de grand module empilées à plat les unes sur les autres; ces pièces sont

en général des *bechliks*, et bien que cette monnaie de cuivre saucé d'argent n'ait qu'une faible valeur (5 piastres $\frac{1}{2}$ = 1 fr. 10 cent.) d'ailleurs tout à fait nominale, cette coiffure ne laisse pas de représenter une somme assez considérable pour de pauvres paysans. C'est au suprême degré gênant, disgracieux et ridicule.

La courte distance qui sépare Râmallah de Jérusalem est d'une morne tristesse. Les jardins ne sont que des amas de cailloux entre lesquels poussent de maigres arbres, ou des vignes rampant sur le sol, suivant l'usage de l'Orient. Dans chaque enclos se trouve une tour ronde de deux mètres de hauteur, toujours en pierres (il n'y a qu'à en ramasser pour bâtir), qui sert, soit d'abri au cultivateur, soit de retraite au gardien. Des paysannes de tout âge, le teint hâlé et d'une laideur peu commune, se hâtent vers la ville, portant les provisions qu'elles vont vendre au marché.

Les approches de Jérusalem, du côté du nord, n'ont pas l'aspect triste de la campagne que je viens de décrire. Pendant plus d'un kilomètre, on chemine entre des jardins où il pousse assez d'herbe pour cacher la nudité du sol; des oliviers touffus projettent une ombre qui suffit à tempérer l'ardeur du soleil. Le chemin, en descendant brusquement, nous laisse voir les créneaux de la porte de Damas... Nous sommes arrivés.

VII.

EXCURSIONS AUTOUR DE JÉRUSALEM. — JÉRICHO. — MÂR-SABA.

Quand on veut visiter le Jourdain et les bords de la mer Morte, il faut avant tout, disent les Guides, s'aboucher avec un chef de Bédouins qui, maître de tous les passages, accorde la permission de les franchir, moyennant quelques *talaris*, à tous les Européens qui consentent à s'entendre avec lui; il leur donne alors comme sauvegarde un de ses hommes, chargé de les protéger contre les attaques de sa tribu. Je commence par déclarer qu'il serait difficile de trouver dans

le monde entier une mystification, un *hambug* de cette force. Ce prétendu chef de Bédouins, qui réside à Jérusalem, et que l'on trouve facilement dans les hôtels où il attend les voyageurs, a bien, en effet, la mine d'un bandit; mais ses habits, qui n'ont rien du Bédouin, montrent assez que leur propriétaire vit dans l'aisance. Sa bourse est, en effet, amplement alimentée par les sommes qu'il extorque sans raison des étrangers. Sa tribu, loin de loger sous la tente, est composée d'individus qui habitent la bourgade d'Abou-Dîs, située tout près de Béthanie, et le dernier village avant d'entrer dans le désert de Judée. Ces hommes sont donc des Bédouins de mascarade; mais il leur suffit de monter sur une rosse, de se passer un fusil à pierre en bandoulière et de chanter d'une voix rauque : *Yâ ʿaïni* [1], ou quelque pont-neuf de ce genre, pour que les touristes étrangers enthousiasmés s'écrient, pleins de conviction : « C'est vraiment un habitant du désert! » Ces soi-disant cavaliers des sables ne sont pas capables de se tenir en équilibre sur la selle, même avec des étriers, ainsi que nous le vîmes dans une tentative de fantasia qu'ils voulurent faire en notre honneur. Certainement Antar, surnommé Abou'l-Fawâris, n'était pas de la tribu d'Abou-Dîs.

Nous sortîmes de la ville par Bâb-Sitti-Maryam, où nous attendaient nos chevaux; puis nous côtoyâmes la haute colline dite mont des Oliviers, et nous passâmes entre ce dernier et le mont du Scandale. Les Hébreux, qui ont donné ce nom à la montagne où Salomon aimait à jouir de la vue de sa capitale, et surtout de celle de son harem, étaient apparemment du même avis que les Américains d'aujourd'hui, qui trouvent que les Mormons présentent un autre scandale et veulent faire l'office des prophètes israélites. Voici dans un ravin, à droite, Béthanie (El-ʿÀzariyé, nom qui rappelle la résurrection de Lazare), à gauche Kefr et-Tour, deux villages qui se distinguent à peine des rochers qui les entourent, puis Abou-Dîs, sur une hauteur. La route commence à des

[1] Refrain d'une chanson populaire arabe.

cendre, et il va en être ainsi pendant six heures de suite; il faut bien gagner le fond de cette gigantesque dépression où se jettent les eaux du Jourdain. Avec Abou-Dîs, nous disons adieu au dernier vestige d'une civilisation quelconque; nous entrons dans le vaste désert de Judée où prêchait saint Jean (d'où l'expression prêcher dans le désert); pas une goutte d'eau, pas un brin d'herbe; c'est à grand'peine qu'il pousse quelques-unes de ces touffes épineuses que paissent les chameaux. La couleur uniformément blanche de cet amas de collines, de monticules, de mamelons, qui se pressent, s'entrechoquent, s'écrasent mutuellement, fatigue et blesse la vue. La source de ʿAïn el-Hôdh est la dernière eau vive que l'on rencontre; à mi-chemin de Jéricho, une antique citerne, à côté de laquelle on distingue les ruines d'un khan, permet aux caravanes altérées de reprendre quelques forces. Le soleil est brûlant, l'air très-sec; la craie effritée produit une poussière impalpable qui irrite les muqueuses; tout se combine pour produire la soif la plus ardente dans une contrée où il est impossible de l'étancher.

C'est en approchant de la ville dont Josué fit tomber les murailles que le paysage devient de plus en plus désolé. De profonds et étroits précipices s'ouvrent presque sous nos pas, le long de la route. Au fond de ces gouffres, ni eau, ni verdure; c'est ce qui en rend l'aspect vraiment terrifiant.

La vallée du Jourdain s'ouvre enfin devant nous. Elle est aussi triste, aussi désolée que le pays que nous venons de traverser. Seulement une mince bande verte, que nous avons de la peine à distinguer et que nous voyons surtout parce que nous savons qu'elle est là, nous indique les rives du Jourdain, que certains voyageurs se sont plu à représenter comme couvertes d'une sorte de forêt... A gauche un bouquet d'arbrisseaux marque l'endroit où sourd ʿAïn es-Soltân, le peu d'eau vive qui permet aux habitants d'Er-Riḥâ de ne pas mourir de soif. Nous suivons le lit d'un wâdi en ce moment à sec, et nous passons sous les arches en ogive d'un petit aqueduc, aujourd'hui ruiné, qui n'a pas plus de 5 mè-

tres de hauteur, et qui vraisemblablement conduisait les eaux de ʿAïn es-Soltân à la ville arabe d'Er-Riḥa, quand celle-ci existait encore.

Une sorte de masure en torchis, précédée d'un portique que soutiennent quatre piliers de bois non équarri, représente l'hôtel de Jéricho. Ce raffinement de civilisation dans ce désert surprend au plus haut point. Cette misérable bâtisse est d'ailleurs bien appropriée au site abandonné dans lequel elle se trouve; les murs n'en sont recouverts d'aucun badigeon, et présentent crûment à l'œil leurs parois de terre jaune mêlée de paille hachée. Quelques arbustes peu élevés, une haie vive, sans donner de l'ombre, jettent quelque variété dans le ton jaune du paysage. Un petit jardin potager s'étend derrière l'hôtel; les eaux de Aïn es-Soltân y font pousser d'assez appétissants légumes. Deux ou trois tentes de voyageurs y sont installées; quant à nous, nous pénétrons dans l'intérieur de l'auberge, ou quatre lits confortables vont nous recevoir pendant la nuit.

Il fait une chaleur étouffante dans cette vaste dépression; les murs de l'habitation sont brûlants, l'eau qu'on nous sert comme rafraîchissement est bouillante; seul, un frais bouquet de roses, en répandant sa suave odeur, nous fait souvenir des fameuses roses de Jéricho.

Le soir, les habitants du village vinrent se présenter à la *locanda*, en offrant de donner la représentation d'une danse de Bédouins : nous les éconduisîmes, sachant bien que ce n'était là qu'un des nombreux moyens employés par les indigènes pour soutirer un bakhchich quelconque; mais les voyageurs logés sous la tente à côté de nous se laissèrent probablement prendre au piége, car nous entendîmes encore à une heure avancée de la nuit ces gens chanter en chœur une ronde monotone. La fatigue nous permit de dormir assez bien, malgré la multitude de moustiques dont nous fûmes assaillis; bien que nos lits fussent munis des rideaux de mousseline qui servent de moustiquaire, ces insectes noctambules trouvèrent moyen de se nourrir à nos dépens.

Le lendemain matin nous étions en selle dès le point du jour. Nous devions avancer avec circonspection, car on nous avait prévenus la veille qu'une tribu de Bédouins du Wâdi-Mousa (Pétra), en marche pour regagner son campement, s'était installée non loin du gué du Jourdain. Mais quand nous demandâmes des renseignements plus précis, on finit par nous dire qu'on avait vu seulement la veille dix à vingt cavaliers passer sur la rive gauche du fleuve. Nous nous prîmes à croire qu'on voulait nous faire une plaisanterie; toujours est-il que de la journée nous ne vîmes pas l'ombre d'un seul Bédouin.

Le misérable hameau qui porte le nom de Er-Riha ne doit pas être pris pour ce qui reste de la ville de Josué; il faudrait en chercher les restes plus à l'ouest, vers ʿAïn es-Soltân; de la ville encore célèbre et peuplée au moyen âge, il ne reste rien, si ce n'est une sorte de construction carrée qui semble appartenir au genre militaire, et qui pourrait être un débris des murs de la ville[1]. Les pauvres huttes du village actuel sont semblables à l'affreux Medjdel dont j'ai tracé plus haut un tableau peu enchanteur; elles sont bâties de pierres non taillées et assemblées sans ciment, couvertes de toits de branchages, et ne dépassent guère en hauteur la taille d'un homme. Des clôtures séparent chaque maison de la maison voisine. Dans ces cabanes enfumées vivent pêle-mêle paysans et bestiaux... La misère la plus complète, un état voisin de la sauvagerie, telle est l'affreuse condition des malheureux condamnés par droit de naissance à vivre dans ce milieu empesté.

Je dis empesté; en effet, déjà les effluves nauséabondes de la mer Asphaltite commencent à affecter désagréablement

[1] On voyait encore autrefois les ruines de la maison de Rahab, s'il faut en croire ce que nous rapporte le naïf Arculf: «Although the city had been three times built, and as many times utterly destroyed, yet the walls of the house of Rahab still stand, although without a roof.» (*Travels of Bishop Arculf*, p. 7, dans l'éd. de Th. Wright, *Early travels in Palestine*, London, 1848.)

notre odorat. Le chemin battu qui mène au Jourdain, et par delà dans la région montagneuse du pays de Moab, traverse une plaine d'environ cinq à six kilomètres de long; des deux côtés de la route croissent çà et là des arbustes peu élevés, par endroits réunis en touffes. Le sol, devenu très-meuble en approchant du fleuve, paraît composé de sable fin d'une couleur terreuse; on dirait que toute cette contrée a été recouverte autrefois par les eaux de la mer. Le terrain est assez mouvementé et ferait supposer que les eaux du Jourdain, jadis plus considérables, coulaient dans un lit plus large que celui d'aujourd'hui. Ces eaux jaunâtres se précipitent torrentueusement; les deux rives sont couvertes d'un rideau d'arbres de différentes espèces. Le fleuve, peu large, est en ce moment grossi par la fonte des neiges de l'Hermon.

L'un de mes compagnons ose, seul de tous, prendre le bain traditionnel dans les eaux rapides et bourbeuses; la couleur terreuse de l'eau ôte toute envie de s'y plonger. Il fait pourtant déjà chaud, bien qu'il soit à peine sept heures du matin. Une heure de marche à travers les sables, sur lesquels croissent de maigres touffes d'une plante qu'on dirait imprégnée de sel, nous conduit à la rive de la mer Morte.

Cette vaste nappe d'eau, encaissée entre les montagnes qui semblent la surplomber, mais dont l'extrémité méridionale disparaît dans la brume qui s'élève du lac échauffé par les rayons du soleil, présente à l'œil une surface d'un bleu magique, un bleu franc que je n'ai encore vu nulle part ailleurs. Ses lourdes ondes, que soulève à peine une faible brise, viennent tomber sur le rivage formé de cailloux roulés par les tempêtes, et où gisent des troncs d'arbres blanchis par une longue macération dans cette eau saturée de sel marin, et que le vent ou les courants ont apportés des rives boisées du pays de Moab. Les montagnes rougeâtres, estompées par l'éloignement, présentent, par leur contraste avec l'azur sans tache de la nappe d'eau, une impression de grandeur dont je garderai un souvenir imperissable. Je ne manquai pas de faire ce qu'ont fait avant moi tous les touristes qui sont

venus visiter l'antique Pentapole : je bus une gorgée de cette eau, mais je fus obligé de la cracher au bout de deux secondes, et pour ne l'avoir pas fait immédiatement, ma bouche devint empâtée et amère; je crus que l'eau y avait formé un dépôt cristallin. Cependant, ces ondes si claires me tentèrent, et je ne pus résister au désir de tirer quelques brasses dans ces eaux maudites, mais si limpides. Je vérifiai une fois de plus ce qu'on m'avait raconté : le corps plonge à peine; l'eau que les bras ramènent vivement le long du corps produit la sensation d'un liquide onctueux et gras.

Une route pénible d'environ cinq heures, par des gorges et des ravins arides, absolument dépourvus d'eau, nous amena au couvent de Mâr-Saba. Peu de chose à dire de la route, qui se fit sans incident remarquable. Nous avions emporté quelques bouteilles de l'eau du Jourdain, qui servirent prosaïquement à étancher notre soif. Nous fîmes, vers le milieu de la journée, halte auprès d'une citerne, vaste carré creusé dans le roc à ciel ouvert, et à demi rempli d'une eau assez claire et fraîche. Une route taillée dans le roc donne accès au monastère, colonie de moines grecs absolument perdue dans cette immensité désolée du désert de Judée. La position du couvent est au suprême degré pittoresque. Dans un vallon étroit, dont les versants sont formés de roches rougeâtres bizarrement découpées, s'étagent les unes sur les autres les constructions disparates dont l'ensemble forme Mâr-Saba. Au sommet, deux hautes tours carrées s'élèvent; sur l'une d'elles un gardien veille jour et nuit; l'autre est, nous dit-on, réservée aux voyageuses qui se présentent, car la règle inflexible ferme au sexe faible les portes du couvent. Au-dessous de ces tours se trouve l'église, couronnée d'un dôme surbaissé soutenu par d'épais contreforts de pierre. Puis encore plus bas, à droite et à gauche, partout où le rocher offrait un abri naturel ou un sol aplani pouvant supporter des constructions, s'accumulent les salles, les cellules, les chapelles, que sais-je encore. Des escaliers construits sans plan et sans symétrie montent, descendent, font communi-

quer entre eux tous ces étages accumulés. Au fond du wâdi, une grotte, basse de plafond, contient une source d'eau fraîche qui suffit aux besoins des habitants. C'est dans cette grotte que s'était retiré saint Sabas, et dans les innombrables excavations faites de main d'homme qui trouent le rocher comme une écumoire, logeaient, dit la tradition, dix mille ascètes qui furent tous massacrés par les Persans lors du siége et de la prise de Jérusalem par Khosrau Parviz, en 614. Les crânes des martyrs, noircis par le temps, sont encore conservés précieusement dans une chapelle souterraine. Ils sont là jetés pêle-mêle derrière une grille qui ferme l'entrée d'une grotte; mais qui les a jamais comptés ?

Une chapelle ornée à profusion d'images et de tableaux byzantins contient également le tombeau de saint Jean Damascène. On sait que ce célèbre théologien, fatigué d'occuper le poste politique important que les khalifes lui avaient confié, était allé finir ses jours dans cet exil volontaire.

Voilà ce que nous vîmes de plus remarquable dans le couvent de Mâr-Saba. Nous passâmes une soirée délicieuse, accoudés sur la balustrade d'une petite terrasse attenant à la chambre qui nous était destinée, dans un petit bâtiment carré un peu à l'écart du couvent lui-même. Dans l'obscurité, les lignes tourmentées de ces constructions disparates prenaient un aspect fantastique. Au-dessus de l'étroit wâdi, complètement plongé dans les ténèbres, les étoiles scintillant dans l'azur permettaient de voir les découpures singulières des rochers. Un vent frais, courant dans la vallée, venait fort à propos nous remettre des fatigues de la journée.

Le lendemain, troisième journée de l'excursion, trois heures d'une marche facile nous ramenèrent à Jérusalem. Nous suivîmes un wâdi dont les bords étaient couverts d'une maigre verdure, suffisante cependant pour atténuer le triste aspect des terrains crétacés du désert de Judée. Je ne noterai que l'impression singulière que l'on ressent en apercevant les murs de la cité sainte devant soi, couronnant les crêtes, de sorte que Jérusalem semble être le point culminant du

pays tout entier : de quelque côté qu'on s'y dirige, il faut monter; cette impression est particulièrement surprenante quand on remonte le Wâdi er-Râhib.

VIII.

LA FÊTE DU FEU SACRÉ — LA MOSQUÉE D'OMAR.

C'est le Vendredi saint des Grecs, le soir, que nous visitâmes pour la première fois l'église du Saint-Sépulcre. Le vaste vaisseau était rempli de pèlerins russes et grecs. Les candélabres, les cierges, les lampes allumées jetaient une vive clarté dans les coins les plus obscurs de la basilique. La foule, comme affairée, inquiète, se croisait en tout sens; les pèlerins, avec leurs longs cheveux et leurs barbes incultes, la longue lévite et les bottes, se livraient à toutes sortes de pratiques pieuses, de génuflexions, de signes de croix multipliés. Nous remarquâmes surtout un des pèlerins slaves, qui pour toute prière faisait une multitude de signes de croix entrecoupés par des génuflexions, le tout en mesure et sans laisser paraître la moindre trace de fatigue. Un autre, pénétré d'émotion à la vue des Lieux saints, pleurait à chaudes larmes. Au milieu de cette foule en mouvement, les soldats turcs, impassibles, obéissaient machinalement à la voix de leurs chefs; ces derniers gesticulaient, braillaient, se donnaient un mal énorme pour maintenir un ordre que personne ne songeait encore à troubler (chose qui ne se voit pas seulement en Turquie), et finalement faisaient emmener un malheureux qui venait de recevoir un coup de poignard ou de sabre, nous ne savons au juste.

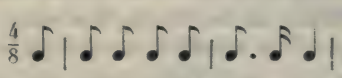
Le lendemain, Samedi saint dans le calendrier des Grecs orthodoxes, nous nous rendîmes de bonne heure à l'église du Saint-Sépulcre, et nous prîmes place dans la galerie réservée appartenant aux révérends Pères de Terre sainte. Comme l'on sait, le tombeau du Christ est recouvert d'une sorte de chapelle ou petit temple, et situé au centre d'une rotonde

dont le toit est formé par la belle coupole en fonte donnée par la France. Cette coupole est supportée par de hauts pilastres carrés très-rapprochés et laissant entre eux un espace qui forme des sortes de loges; ils sont peints en imitation de marbre et très-dégradés dans les parties inférieures. On sait d'ailleurs que cet édifice a été reconstruit en 1810, et se ressent naturellement du goût faux et aujourd'hui si démodé de cette époque. Trois étages de loges permettent de voir de tous les côtés la chapelle centrale. Quant à cette dernière, c'est une lourde construction en marbre jaune, couverte à profusion de tableaux de sainteté, les uns traités à la manière byzantine, les autres ressemblant aux produits de nos chromo-lithographies; par-dessus tout cela, des candélabres de tout genre et de toute dimension. Les belles lampes de cuivre qui ornent les entre-colonnes dans la galerie des Terra-Santa sont un don des villes d'Italie, dont chacune a son nom gravé sur le lampadaire lui-même.

Nous jetons d'en haut un coup d'œil. Au fond de la rotonde, autour de la chapelle, est amoncelée une foule bigarrée, bariolée; à droite les Arméniens, pour la plupart vêtus de noir, surtout les élèves des écoles, réservés, silencieux; derrière la chapelle, sous nos yeux, les Coptes, en petit nombre, vêtus en fellahs égyptiens, le large tarbouch rouge et l'épaisse *leffé* sur la tête; enfin, à gauche, la tourbe bizarre et incohérente des Grecs schismatiques. Parmi ces derniers se font surtout remarquer les pèlerins arabes, qui pendant deux heures vont nous donner le spectacle d'énergumènes, de fous furieux, et nous assourdiront de leurs chants ou plutôt de leurs cris. Au milieu de la foule, une double haie de soldats turcs maintient à peu près libre le passage où va bientôt s'avancer la procession. Parmi les officiers, il faut surtout remarquer le chef de la police de la ville, qui, le pince-nez placé devant les yeux, la tête haute, le regard insolent, la cravache à la main, se démène comme un possédé et tempête pour faire rentrer les récalcitrants dans les rangs.

Les Arabes, que l'impatience gagne et qui s'ennuient d'at-

tendre debout, imaginent de prendre l'un d'entre eux, de le faire monter sur les épaules de deux ou trois de ses camarades, et de lui faire chanter *Allah yansor sultânena* « que Dieu aide notre sultan! » air monotone que les Arabes de Syrie, réunis au nombre d'une dizaine ou davantage, chantent ordinairement en se promenant par les rues des villes. En voici le rythme :



Tous ces forcenés reprennent l'air en chœur, par manière de refrain, en sautant et en se tordant dans les positions les plus grotesques.

Cependant, après une assez longue attente, s'avance la procession qui doit trois fois faire le tour du Saint-Sépulcre. Voici d'abord le clergé grec, dont les bonnets noirs à haute forme tranchent sur leurs manteaux de satin aux couleurs éclatantes et brodés d'or; au milieu, l'on distingue un prêtre de petite taille, aux longs cheveux gris, la tête nue, et ne portant pas la chasuble comme les autres; c'est lui qui tout à l'heure va allumer le feu sacré. Ce petit prêtre, d'une vivacité peu commune, interpelle vivement les susdits paysans qui, à un certain moment, par l'effet de leur exaltation, avaient été sur le point de rompre le cordon des troupes turques; un peu plus il aurait, je crois, joint l'action à la menace, si l'un de ses acolytes ne l'avait rappelé au respect dû au vêtement qu'il portait. Ensuite venaient les prêtres russes, aux costumes sévères; les Arméniens, accompagnant leur patriarche; enfin les Coptes.

Quand la procession fut terminée, le prêtre grec dont je viens de parler entra dans le sanctuaire. Durant l'espace de temps qu'il y resta en prière, des coureurs, revêtus d'un costume léger, qui devaient porter le feu aux différentes églises et aux chapelles, s'essayaient à la course dans les parties vides de la basilique. Enfin, par un trou ovale percé dans toute l'épaisseur de la paroi du sanctuaire, apparaît une lu-

mière, à laquelle les personnes les plus proches s'empressent d'allumer leurs cierges; les coureurs, qui n'attendaient que ce moment, se précipitent de tous côtés au milieu de la foule, en l'écartant au moyen de leurs paquets de cierges enflammés, et se font faire place par force. En quelques secondes, du haut en bas de l'édifice, brillent des milliers de lumières, allumées en un clin d'œil; les hommes, les femmes, se passent la flamme sur leur barbe, leur visage ou leur sein; puis bientôt après l'on éteint ces cierges que chaque famille doit conserver avec soin; l'âcre fumée qui se dégage des mèches remplit la nef et nous prend à la gorge; c'est un tableau animé, un vacarme indescriptible, un tapage épouvantable, que viennent couronner les sons de la grosse cloche grecque; celle-ci résonne comme un tam-tam, sur le rythme suivant :

Allegro vivace.

La mosquée d'Omar. — Ce fut quelques jours après, lors de notre retour de la mer Morte, que nous allâmes visiter la mosquée d'Omar. Une circonstance nous avait fait différer notre visite : c'est que les fêtes de la Pâque grecque étaient aussi jours de fête pour les musulmans; le Haram-Chérif était continuellement rempli de monde; chaque jour, une sorte de procession arabe, composée de trois grosses caisses que des nègres splendides battaient à coups redoublés, d'une clarinette aux sons aigres et d'un immense drapeau, se rendait à la mosquée en descendant la rue qui mène à Bâb-es-Selséléh; il aurait peut-être été imprudent de s'y risquer. Mais, à notre retour, tout était rentré dans le calme habituel de tous les jours.

Le parvis du Haram-Chérif, quand on y entre par l'une des portes qui y donnent accès, ressemble à une place publique. Au sortir des voûtes sombres et humides des bazars,

on croit respirer plus librement dans ce vaste espace. Au centre, surélevée sur une terrasse à laquelle conduisent quatre escaliers d'une dizaine de marches chacun, se découpe finement sur le ciel la silhouette élégante de la Qoubbet es-Sakhra « coupole du Rocher ». Quelques hauts cyprès, au port élancé, plusieurs autres arbres encore, rompent heureusement la monotonie des lignes et la blancheur des dalles qui forment le sol. Après que nous eûmes franchi les arcades, sorte d'arcs-de-triomphe, placées au sommet des quatre escaliers de la terrasse, nous trouvâmes, à l'est de la Qoubbet es-Sakhra, le petit pavillon que l'on a surnommé Mehkemet Dâoud, le Tribunal de David. On l'a construit, nous dit l'imam qui nous guide, pour servir de modèle à la coupole du Rocher. Quoi qu'il en soit de cette tradition, il est octogone comme cette dernière, mais ses côtés sont ouverts; le petit dôme qui le surmonte est supporté par huit colonnes placées aux angles et huit autres à l'intérieur. La surface interne de cette coupole est entièrement revêtue de ces plaques de faïence de Perse que l'on nomme en arabe *qichâniât*, قيشانيات. Mais nous allons voir des spécimens autrement beaux de ce genre de décoration en nous tournant vers la mosquée d'Omar elle-même. Celle-ci, depuis la base jusqu'à la corniche, est revêtue de plaques de cette sorte. Les fenêtres sont formées d'un grillage composé de tuiles vernissées octogones; l'assemblage en est d'un effet très-joli. La corniche de la mosquée est également formée d'une longue inscription arabe, en grandes lettres blanches sur fond bleu.

Après avoir pris la précaution de nous déchausser, par respect pour cet endroit sacré, nous pénétrons dans le temple lui-même. Il est difficile d'imaginer le bon goût, joint à la richesse, à la somptuosité de la décoration, qui a présidé à l'ornementation de cette charmante petite mosquée. On distingue tout d'abord, à l'aide de la douce clarté que tamisent de nombreux vitraux, les magnifiques colonnes monolithes de marbres de toutes couleurs et de toute provenance qui supportent le dôme. Les chapiteaux corinthiens, dorés, font

ressortir les délicates marbrures des colonnes. Les murs sont décorés de plaques de faïence et de mosaïques représentant des bouquets de fleurs. Le jour pénètre dans le sanctuaire par de nombreuses fenêtres ornées de vitraux, comme je viens de le dire. Les plaques de verre qui composent ces derniers ne sont pas jointes les unes aux autres par des filets de plomb, mais elles sont solidement encastrées dans une épaisse armature de plâtre; on peut, grâce à ce moyen, leur donner une position inclinée qui permet à la lumière de les traverser perpendiculairement ou à peu près, et de descendre, sans dévier, sur le sol.

Entourée d'une balustrade à hauteur d'homme, en bois peint de couleurs vives, se trouve, au centre du monument et occupant presque tout l'espace situé sous la coupole, la célèbre Sakhra sur laquelle Abraham, dit-on, voulut sacrifier son fils, et d'où Mohammed partit pour son voyage dans le ciel. Cette roche grisâtre, aux contours mamelonnés, fait le plus piteux effet au milieu des splendeurs de l'édifice qui la recouvre; derrière cette balustrade, on dirait je ne sais quel plan-relief de forteresse ou quelque construction inachevée. Un escalier conduit dans une sorte de petite grotte ou de réduit pratiqué sous le rocher; on y montre différentes curiosités, entre autres l'endroit où venaient prier Élie et d'autres prophètes, et surtout la marque de la tête de Mahomet; c'est un creux à peu près de la forme d'une tête humaine, mais dont les proportions seraient triplées; à côté, un trou qui traverse le rocher de part en part ressemble à un tuyau de cheminée; c'est par là que le prophète parvint à monter au ciel, après s'être évidemment trompé la première fois, puisqu'il avait donné à côté un si rude coup avec son crâne. On montre encore bien des souvenirs tout aussi authentiques; par exemple, la marque des doigts de l'archange Gabriel, qui empêcha le rocher de suivre Mahomet dans son ascension; ce sont cinq grands trous ronds dans la pierre, ce qui explique la force prodigieuse et surnaturelle de l'archange, dont la paume de la main devait bien avoir un mètre de

largeur. Trois clous fichés dans une pierre encastrée au milieu des dalles qui recouvrent le sol indiquent la période de temps qu'il reste encore au monde à exister; il y en avait autrefois dix, et leur disparition successive annonçait que quelques siècles écoulés rapprochaient davantage l'univers de l'époque de sa destruction.

La mosquée El-Aqsa, ainsi nommée parce que le temple de Salomon paraît être désigné sous ce nom dans le Qorân, est une construction très-simple, aux murs blanchis à la chaux; trois grandes portes y donnent accès; l'ornementation extérieure est très-sobre et même mesquine. A l'intérieur on remarque quelques beaux vitraux, dont un très-grand personnage avait offert mille livres turques, dit-on; mais l'administrateur de la mosquée, incorruptible cette fois, refusa avec hauteur. Il est vrai que c'est lui-même qui nous raconte cette anecdote qui lui fait honneur, mais qui, dans sa bouche, est bien suspecte. Les substructions d'El-Aqsa sont bien connues; elles ont d'ailleurs été décrites par d'illustres archéologues; ce n'est donc pas le lieu d'en rien dire; je noterai cependant l'impression grandiose que produisent ces longues et hautes allées d'arcades, se prolongeant à perte de vue sous le parvis du Haram-Chérif et disparaissant dans l'ombre; rien ne donne mieux une idée des colossales proportions dans lesquelles Hérode fit rebâtir le temple.

IX.

JAFFA.

Quand on pénètre dans la cité de David par la porte de Jaffa, l'on distingue d'abord à droite la citadelle; les murs, dont la construction remonte au moyen âge, mais qui ont été réparés à plusieurs reprises, sont en bon état; un large fossé les précède et les sépare de l'intérieur de la ville. On suit alors le bazar qui s'enfonce dans la direction de l'est; on voit à droite et à gauche des boutiques européennes ou du

moins bâties à l'instar de celles-ci, aux devantures desquelles sont accumulés les nombreux produits des manufactures, les objets de quincaillerie, les articles de Paris, etc. La vue de ces choses, qui sentent l'épicerie et rappellent nos villes d'Europe, est au plus haut point désagréable; ce n'est pas pour jouir de ce spectacle qu'on a quitté les rives de la Seine. Et puis de tels objets sont déplacés dans un bazar du Levant; en les voyant, on oublie l'Orient.

Malheureusement Jérusalem n'est plus guère une ville orientale. C'est à peine si de loin en loin on voit passer le turban blanc et la robe noire des mollahs et des ulémas, ou la redingote *alla franca* des éfendis du sérail. La foule qui grouille dans ces rues étroites se compose de toutes les nations du monde; mais on y voit bien peu de natifs de la Palestine. Ce qui domine surtout, ce sont les Israélites de Pologne et de Gallicie, dont j'ai déjà décrit l'accoutrement singulier. Les rues, surtout dans la vieille Sion, en plein quartier juif, ne retentissent que du croassement désagréable d'un affreux patois allemand. Rien de plus intéressant que de traverser la rue Hâret el-Yahoûd le matin, quand les Juifs vont aux provisions dans les boutiques de fruitiers et de marchands de victuailles de toutes sortes. La rue, assez étroite, est d'une malpropreté remarquable; les murailles noires où suinte l'humidité ne sont pas faites précisément pour donner un air gai à cette partie de la ville. L'étalage des marchands s'étend jusqu'au milieu de la rue; les chalands vont et viennent d'un pas indolent; l'étranger ahuri circule entre les groupes et semble dépaysé dans ce monde étrange qu'on croirait appartenir à d'autres climats, trop heureux s'il n'est pas suffoqué par les émanations nauséabondes qui s'échappent de toutes les boutiques du quartier.

La porte de Jaffa n'a plus cette apparence de morne et froide solitude qu'on lui a connue autrefois; c'est, au contraire, aujourd'hui l'un des endroits les plus fréquentés. C'est par la porte de Jaffa que l'on se rend de la ville à ces innombrables constructions qui, comme des maisons de campagne,

couvrent les collines du nord-ouest; aux établissements hospitaliers des Israélites, dont les longues galeries, divisées en cellules, sont numérotées en lettres hébraïques; aux maisons des consuls européens, dont les pavillons variés, flottant au vent et se détachant sur l'horizon, forment, les jours de fête, une couronne bariolée; à la colonie russe enfin, couvent, église, école, hôpital, tout un groupe gigantesque qui domine la ville sainte, et dont les murs éclatants de blancheur et les dômes byzantins annoncent de loin les abords de la cité de Dieu.

Pour les Européens que leur infortune condamne à passer quelques années de leur vie à Jérusalem, la route carrossable de Jaffa sert de *Corso* où l'on vient, à la tombée de la nuit, respirer quelques bouffées d'un air mélangé d'une poussière aveuglante. Deux ou trois misérables échoppes, tenues par des Grecs, ont pour annexe une sorte de maigre tonnelle sous laquelle on vient prendre l'eau-de-vie et le mastic. Les ailes d'un moulin à vent appartenant à une colonie judéo-allemande rayent en noir le ciel, et en contre-bas de la route, sous des oliviers rabougris, on distingue les tentes blanches des voyageurs et le pavillon rouge de l'entreprise Cook. L'horizon est bas, la lumière abondante; mais les rayons du soleil d'Orient ne parviennent pas à réchauffer les tons gris sale des murailles d'El-Qods.

A la porte même de la ville, c'est, à certaines heures, une cohue, un indescriptible *tohu-bohu* (l'expression de la Genèse תֹהוּ וָבֹהוּ n'est-elle pas de circonstance?). On retrouve là le spectacle si curieux des villes de l'Égypte moderne, le Caire et Alexandrie, je veux dire ce fouillis de costumes disparates, cet amas d'objets de toute provenance, l'Européen frayant avec l'Arabe, le chapeau (*bornêṭa*, برنيطة) causant avec le *tarbouch;* les voitures, les chameaux, les troupeaux de chèvres ou de moutons; tout cela se bousculant, gesticulant, criant, encombrant, dans une atmosphère opaque, jaunie par les épais tourbillons de poussière que soulèvent tant de gens et de bêtes réunis en cet endroit. Ce qu'on voit

de plus à Jérusalem, c'est cette colonie de Juifs, moitié européens, moitié orientaux, ayant adopté le *qombâz* (longue tunique en indienne) des citadins de Syrie, mais gardant invariablement le chapeau de feutre mou qui couronne grotesquement leurs boucles de cheveux efféminées, et qui n'est remplacé que les jours de fête par l'espèce de bonnet de velours entouré de fourrures que j'ai déjà eu l'occasion de remarquer à Tibériade. Les femmes portent le jupon des paysannes d'Europe, en indienne; elles se couvrent la tête, en guise de voile ou de mantille, d'un large foulard aux couleurs éclatantes; mais où sont les coquettes Juives de Damas, resplendissantes de beauté dans leurs brillants costumes, sous l'*îzâr* (voile blanc) qui les recouvre? La comparaison est loin d'être en faveur des habitants de la cité sainte.

Une route carrossable, ou qui du moins a la prétention d'être telle, conduit de Jérusalem à Jaffa. Elle a été construite aux frais du gouvernement turc; elle devrait être entretenue par lui, puisqu'il perçoit un péage assez élevé sur plusieurs points du chemin; mais on sait trop le dédain des Osmanlis pour les travaux publics, et surtout l'art qu'ils pratiquent sur une si large échelle d'utiliser à leur profit les deniers de l'État, pour ne pas être convaincu que pas un *para* n'est dépensé pour l'entretien de cette route; aussi ne doit on pas s'étonner si celle-ci est maintenant dans un état pitoyable. On parvient cependant à y faire circuler des voitures sans accident; mais c'est à certaines conditions pour celles-ci, comme, par exemple, de ne pas être suspendues; toutefois, heureusement pour les pauvres voyageurs, les sièges reposent sur des ressorts placés à l'intérieur de la caisse, de sorte qu'à la rigueur on n'y est pas trop mal. Malgré ces imperfections, c'est un grand avantage de pouvoir se rendre à Jaffa en neuf heures, d'autant plus que la seconde moitié de la route, se faisant dans une plaine unie comme la main, devient extrêmement agréable. Je n'ai pas besoin d'ajouter que ce service de voitures à volonté est fait par des Allemands qui, appartenant pour la plupart à la confrérie des *Templ-*

ritter, sont venus créer des colonies à Jérusalem et à Jaffa pour repeupler la moderne Judée.

Nous nous embarquâmes dans ces affreux chars à bancs à ciel ouvert; quelques gros nuages qui se montraient vers l'ouest ne laissaient pas de nous donner de l'inquiétude; mais notre voyage devait s'accomplir sans incidents désagréables. Fouette, cocher! Dès que l'on a quitté Jérusalem et que l'on descend dans les vallées qui vont s'ouvrir dans la plaine de Sâron, on trouve un spectacle auquel, je l'avoue, on ne s'attendait pas quand on a vu la Thébaïde qui entoure la ville dans la direction de l'orient. Ces vallées, où pourtant ne coule aucun ruisseau, sont couvertes d'une verdure un peu sombre due aux nombreux oliviers cultivés dans les jardins en étage qui s'élèvent sur le flanc des collines. On distingue d'assez nombreux villages, entre autres Abou-Ghôch, où l'on voit de la route même les belles ruines de cette église bien connue aujourd'hui, l'un des plus beaux restes du temps des Croisades. Le soleil est voilé par d'épais nuages; le vent très-vif nous apporte les senteurs de la mer; tout cela nous rappelle les frais paysages de l'Europe centrale; nous oublions, au milieu de ces collines verdoyantes, qu'à quelques pas derrière nous se trouve le désert.

Une descente très-rapide, dans un *wâdi* pittoresque aux versants couverts d'une épaisse végétation, nous amène à la plaine; des arbres de toute espèce coupés en buissons tapissent entièrement et voilent aux yeux l'aridité du rocher grisâtre. Puis les montagnes cessent brusquement; nous n'avons plus devant nous que l'immense plaine de Sâron à peine ondulée. Partis à trois heures, il en est plus de six quand nous arrivons à cette première étape; la nuit est presque close. Pendant une demi-heure nous laissons reposer les chevaux de la voiture, et surtout nous-mêmes, qui avons les reins fatigués et meurtris par cette course sur des rochers à peine taillés qu'on trouve à chaque pas sur la route.

A partir de cet endroit, le chemin est tracé dans le sable et se fait avec une facilité remarquable. Il fait nuit; les « obscures

clartés qui tombent des étoiles » laissent distinguer au milieu de l'obscurité des apparences vagues de maisons qu'indique parfois plus nettement la lueur d'une lampe ou d'un *serâdj*[1]. Des bouquets d'arbres, des massifs annoncent les approches de Ramlé; mais nous ne voyons de la petite ville qu'une auberge allemande. Passons. Le chemin nous mène ensuite en droite ligne vers la mer; des senteurs embaumées, les émanations de milliers d'orangers nous annoncent les jardins de Jaffa. Nous courons pendant une demi-heure entre deux lignes formées par des bosquets; déjà quelques maisons annoncent les approches de la ville; nous quittons la grand'route, nous tournons brusquement à droite, et quelques minutes après notre véhicule s'arrête à la porte du *Jerusalem's Hotel*.

Le matin, surtout quand un paquebot français ou autrichien est mouillé en rade, les quais de Jaffa présentent une animation extraordinaire; les portefaix débarquent les lourds fardeaux qu'ils portent sans broncher sur leurs épaules, fendant rapidement la foule en poussant le cri de *guarda!* usité dans tous les ports de la Méditerranée; les matelots grecs, turcs, maltais, aux costumes débraillés, mais bariolés et pittoresques; les douaniers flegmatiques, plus empressés à tendre la main pour recevoir le bakhchich qu'à examiner les effets des voyageurs; une foule de mendiants de tout sexe et de tout âge, harcelant de leurs sollicitations importunes les paisibles négociants occupés à fumer le narghilé en surveillant le travail des mariniers; toute cette foule disparate se presse, se bouscule, dans l'étroite rue qui longe le port et sert de quai de débarquement. Jaffa n'a sans doute jamais eu d'autre havre que celui que forme une ceinture de rochers à fleur d'eau, placés naturellement à une centaine de mètres du rivage; cette sorte de môle défend insuffisamment la darse contre les coups de mer d'une rade ouverte à tous les vents et sans cesse agitée. Les lames qui viennent se briser sur ces

[1] La lampe arabe, petit vase rond en terre cuite, muni d'un bec où l'on place la mèche qui trempe directement dans l'huile; c'est la lampe antique, moins l'anse et le couvercle.

rochers leur font une couronne d'écume, même par les temps les plus calmes. Dans le port sont ancrées de méchantes balancelles qui seules ont assez d'eau pour s'y maintenir; tous les autres navires, même la plus petite goëlette, sont obligés de mouiller au large. Le débarquement des marchandises s'opère par le moyen de grandes barques à quatre ou six rameurs, ou par des mahonnes que remorque un petit bateau à vapeur appartenant à une compagnie française.

Jaffa n'a plus ses anciennes fortifications; le gouvernement turc en aura sans doute vendu les pierres; il reste encore cependant quelques batteries veuves de leurs canons; deux pièces de position de médiocre calibre gisent là sans affût, à moitié enterrées dans le sable. Du côté de la terre, c'est à peine s'il reste quelques pans de murs debout. Malgré cela, Jaffa a encore et aura toujours l'air d'une forteresse. Ces massives constructions de pierres qui s'étagent les unes sur les autres de manière à former une masse ronde que de loin on prendrait pour un rocher; ces ruelles sombres et étroites où l'air ne pénètre jamais; ces murs noirs et suintants qui donnent le frisson, semblent la vision d'un cauchemar; on frémit à la pensée de ce que devait être la vie dans une telle ville, lorsque les troupes des Croisés ou des Eyyoubites l'enserraient de leurs camps retranchés. Par un contraste qui frappe ici bien plus qu'ailleurs, voici, aux portes mêmes de la vieille cité, les gaies maisonnettes construites par des Européens : c'est la colonie allemande et le village dit Sarona, habité par les *Tempelritter*. Ces maisons, toutes neuves, sont construites en bois; leurs habitants sont ouvriers ou cultivateurs; mais la situation de ces derniers n'est rien moins que prospère; l'agriculteur arabe, sobre et patient, n'a pas à craindre, malgré ses défectueux outils, la concurrence d'un paysan qui passe la plus grande partie de son temps à la brasserie, et que la forte nourriture et les boissons spiritueuses alourdissent aisément sous ce ciel enflammé. Tout près de la ville, au milieu des jardins d'orangers, se trouvent deux ou trois villages arabes dont les habitants portent le costume égyptien.

En voyant marcher dans le sable blanchâtre ces femmes aux vêtements sombres dont le visage est à moitié couvert par le *borqo*ᶜ de laine bleue agrémenté d'ornements de cuivre, nous pensons aux sables d'Alexandrie et du Caire. Il est vrai que le pays des Pharaons n'est pas loin, et que la bande de sable qui forme en Judée le rivage de la mer peut être considérée comme un prolongement des côtes stériles d'El-ᶜArîch et de Port-Saïd. Sur la rive de la Méditerranée, à peu de distance de ces villages arabes, gisent les carènes de deux goëlettes; il n'y a rien de plus dangereux et que le marin craigne davantage que ces rades ouvertes de la côte de Syrie, où l'absence de ports oblige les navires à mouiller au large; s'il survient un coup de vent, les bateaux ne tardent pas à chasser sur leurs ancres, et si les chaînes se rompent, ils sont infailliblement jetés à la côte.

A deux heures environ de distance de Jaffa se trouve une rivière dont les eaux abondantes font travailler un moulin. Le barrage forme une agréable cascade. Les rives couvertes d'arbrisseaux lui font une verte ceinture. Pourquoi, se demande-t-on, Jaffa n'est-elle pas bâtie à l'embouchure de cette rivière? Pourquoi en est-il de même sur toute la côte de Syrie? Pourquoi Acre, Beyrouth, Lattaquié, n'ont-elles pas à leur portée l'eau qui leur est nécessaire? La réponse est, selon moi, facile. L'origine de ces villes remonte à une époque où l'on était forcé de tenir « la truelle d'une main et l'épée de l'autre; » où la prise d'une ville entraînait le massacre de tous ses habitants; où le « struggle for life » était la loi de toutes les actions humaines, de tous les instants de la vie; à cette époque, on ne cherchait ni un site agréable ni les facilités d'approvisionnement; on se perchait, autant que possible, sur les rochers les plus escarpés, les plus inaccessibles. Voilà pourquoi Jaffa, accrochée à un roc, domine la plaine de Sâron et n'a pas d'eau courante; pourquoi Beyrouth, perchée dans les sables, au lieu de s'étendre dans la verdoyante vallée qui existe à ses portes, était jusqu'à ces dernières années privée d'eau potable.

Pendant que nous nous plongions ainsi dans les plus profondes hypothèses, l'heure du départ était arrivée; le paquebot du Lloyd, *Hungaria*, sous vapeur en rade, avait relevé ses ancres : l'hélice se mit à tourner et nous partîmes.

Eränische Alterthumskunde, von F. Spiegel. Dritter Band. Leipzig. Engelman, 1878. — *Antiquités éraniennes*, par Fr. Spiegel, t. III, Leipzig. Engelman.

Les amis des lettres orientales apprendront avec une vive satisfaction que le troisième et dernier volume des *Antiquités éraniennes* vient enfin de paraître, et que cette œuvre si importante a reçu le complément attendu avec impatience. Le grand éraniste d'Erlangen pourra dire avec le poëte : *Exegi monumentum*, etc.

Il serait superflu de rappeler aux lecteurs du *Journal asiatique* le contenu des tomes I et II des *Antiquités éraniennes*. Le troisième achève l'histoire de la Perse et la conduit depuis la mort d'Alexandre jusqu'à la chute de la monarchie sassanide, terme de l'histoire ancienne ou des antiquités de la Perse. Nombreux et riches sont les matériaux réunis par Spiegel pour la composition de ce large résumé. Les auteurs persans, les écrivains alexandrins et byzantins, les historiens latins, arméniens, syriaques et arabes, sont tour à tour consultés et invoqués pour rétablir la vérité de cette histoire si confuse et si compliquée. Car c'est l'histoire qui forme principalement l'objet de la première partie du tome III (p. 1-542).

La deuxième partie, la sixième de l'ensemble, traite de l'état social et politique de l'Éran, des États qui en divisaient les habitants, des droits et des devoirs des Athravans, des guerriers, des cultivateurs et artisans; puis, de la vie privée en Perse et des diverses religions ou sectes qui se partageaient l'empire de Darius.

La septième et dernière partie s'occupe de l'état intellectuel

des pays éraniens, des arts et des sciences, de l'écriture, des monuments, etc.

Quiconque lira ce volume compacte de 860 pages, ratifiera certainement le jugement que Pizzi formule en ces termes : « Il y a là un véritable trésor de science, vu les nombreux renseignements que l'on y trouve et l'ordre dans lequel ils sont rangés. — Les œuvres de Spiegel ont été justement appelées par M. de Harlez *une vraie encyclopédie;* l'ouvrage, dont le tome III vient de paraître, est par lui-même une encyclopédie, car il contient toutes les notions désirables relativement aux pays éraniens, à leur religion, à leur histoire, aux arts et à la poésie [1]. » Certes nous avons été heureux de voir notre appréciation ratifiée aussi bien en Italie qu'en Angleterre et en Allemagne.

Si nous insistons là-dessus, c'est que nous voyons avec peine certaine école se complaire à méconnaître le mérite des œuvres du Dr Spiegel, et que nous avons dû, à notre grand regret, lire des lignes comme celles-ci : « La traduction de Spiegel est un premier essai très-imparfaitement réussi. » Pourquoi faut-il que l'esprit de système aveugle ainsi des esprits distingués! Bien plus sincère était Lepsius lorsqu'il avouait que « sans Spiegel, les zendistes en seraient encore à tâtonner dans les ténèbres. » Où en était, en effet, l'interprétation de l'*Avesta* lorsque Spiegel reprit l'œuvre abandonnée de Burnouf? Quelques pages du livre sacré avaient été traduites, quelques centaines de mots avaient été interprétés et bon nombre d'entre eux l'étaient faussement. Les seuls secours qui s'offraient à Burnouf, étaient la traduction sanscrite de soixante chapitres du *Yaçna*, œuvre tardive et très-imparfaite, et l'analyse des racines; c'était beaucoup pour son génie intuitif, mais fort peu en réalité pour l'intelligence complète de l'*Avesta*. Spiegel vint et apporta, pour l'accomplissement de sa tâche, de riches matériaux que lui fournissaient ses précédentes études. Connaissance du pehlvi, du pârsi, du persan

[1] Voy. *Bullettino italiano degli studi orientali*, 1878, n° 5, p. 88-89.

moderne, du guzerati comme du sanscrit; histoire et littérature de la Perse; tradition des Perses, dans leurs nombreux ouvrages religieux et dans leurs correspondances de casuistique ou *Rivâiêts*, tout fut mis par lui à contribution. Il y avait là la découverte d'un nouveau monde. L'interprétation de la version pehlvie, non moins difficile que celle de l'original, fut menée à bonne fin, autant que cela était possible, et devint une des bases des recherches ultérieures. Certes, il faut avoir l'esprit bien prévenu pour méconnaître ces titres à une juste et grande renommée. Si nous envisageons les résultats, nous trouverons ces titres plus grands encore. Que Spiegel n'ait point résolu toutes les difficultés, c'est ce dont il convient le premier avec une modestie et une bonne foi qui font le plus grand honneur à son caractère; mais les trois quarts au moins de ses solutions sont restées et resteront à jamais. Il suffit, pour constater que nous n'exagérons point, de comparer avec la traduction de Spiegel celle que Haug a donnée du XVIIIe fargard, et Hübschmann du yesht de Çraosha et du hâ XXX, ou la traduction de divers fragments par J. Darmesteter. Presque tout était déjà dans Spiegel; quelques mots, par-ci et par-là, font seule matière à divergence.

Encore les prétendues corrections sont-elles souvent des plus incertaines. Citons quelques exemples.

Haug se raille de Spiegel parce qu'il rend par « viande » l'expression de *gâus hudhâo* qui désigne parfois l'une des offrandes du sacrifice mazdéen. « Il n'est pas un docteur, dit Haug, qui ne sache que c'est une expression élégante désignant le lait. » Ce que Haug et ses amis ne savaient pas, c'est que, si la tradition de l'an 1860 après J. C. attribue à *gâus hudhâo* le sens de « lait » ou de « beurre », celle de l'an 200 lui donnait celui de « viande », comme l'atteste la version pehlvie; ce qu'ils ignoraient également c'est que les premiers Perses, en face des Brahmanes, n'osèrent plus immoler des bœufs et cachèrent le vrai sens de leurs livres sacrés pour échapper aux anathèmes brahmaniques. La raillerie peut être chose bonne, quand elle frappe juste, mais ici elle n'atteignait que son auteur.

Hübschmann, tant dans son *Zoroastrisches Lied* que dans ses *Avesta Studien* et ses autres écrits, procède par affirmations souvent gratuites; il n'épargne pas à ses lecteurs cette phrase : « malgré toutes les raisons de Spiegel, je soutiens que, etc. » Or, entre autres choses il soutient de la sorte que Spiegel a commis une grosse bévue en attribuant des sabots de *plomb* aux chevaux de Çraosha. *Çrva*, prétend-il encore, ne signifie jamais que « corne ». Nous nous abstiendrons des détails de la controverse dans lesquels les rieurs seront avec Spiegel, et nous mentionnerons simplement le passage du *Vendîdâd* où il est dit que « l'on doit apporter les aliments *ayanhêna vâ çrâm vâ nitema khshathravairya* » dans du fer ou du *çrva*, de métal de valeur infime. » La corne n'est pas du métal sans doute ? *çrva* est donc autre chose que « corne ».

Ailleurs Hübschmann, avec tous les sanscritisants, n'admet pour *madha* que le sens de « boisson enivrante »; pour preuve on n'apporte que la racine sanscrite *madh*. *Madh* en sanscrit signifie « enivrer », donc *madha* en zend ne peut signifier que « breuvage enivrant ». Cependant, Hübschmann lui-même reconnaît à *maçti* (*madhi*) le sens de « sagesse ». Il y a donc en avestique une racine *madh* (= μαθ) qui veut dire « réfléchir, penser, savoir »; *madha* peut donc en venir. En outre, au yesht XI, 26, le fidèle prie Haoma pour obtenir *madha* « sainteté et justice ». Est-ce bien là la place d'un breuvage enivrant, et le mot *sagesse* ne cadre-t-il pas mieux avec sainteté et justice ?

Ici encore toutes les probabilités sont en faveur de Spiegel. On a vu dans un autre article[1] combien étaient fausses les interprétations nouvelles de *gaoyaoiti*, de *hudhâo*, *hukhohathro*, *ahuirya*; nous n'y reviendrons pas, et nous aurons l'occasion dans la suite de nos études de multiplier les exemples de ces innovations mal réussies; mais peut-on comprendre après cela les attaques de Haug, de Hübschmann, d'Aijuso ? Pour se faire une place dans le domaine de l'éranisme, est-il besoin de procéder de la sorte ?

[1] Voy. *Journal asiatique*, février-mars 1878 : Origines du Zoroastrisme.

Aussi, lorsque l'on étudie la méthode de Spiegel, lorsqu'on le voit, sur le terrain scientifique, discutant avec autant de méthode que de réserve et d'érudition, n'affirmant que ce qu'il appuie de preuves sérieuses et ne donnant le reste que comme des conjectures, lorsque l'on compare ses procédés avec ceux de ses adversaires se contentant trop souvent d'affirmations et d'analogies risquées, on comprend que le dernier mot reste fréquemment au savant continuateur de Burnouf. Du reste, les résultats de la lutte l'ont suffisamment vengé. Naguère encore, on ne parlait de la traduction parse qu'avec le plus profond dédain, la version pehlvie elle-même était jugée digne du Talmud et de la Cabale, les Védas étaient le seul recours du zendiste. Ce langage était celui de savants illustres, indianistes consommés sans doute, mais introduits dans le champ avestique sans connaissance suffisante des choses de l'Éran. Aujourd'hui l'autorité de la tradition mazdéenne n'est plus en question, on ne discute plus que sur son étendue. On va même jusqu'à reprocher à Spiegel de ne point la suivre assez fidèlement en certains cas. On y croit aveuglément dès qu'elle peut favoriser le système adopté. Enfin l'on voit un disciple des plus brillants de l'école de Tubingue chercher le sens de mots avestiques obscurs dans le dictionnaire *néo-persan !*

Que nos lecteurs nous pardonnent cette digression. Elle était nécessaire pour rendre à une œuvre de premier ordre le mérite qu'on cherche parfois à lui enlever injustement.

Dans le troisième volume de ses *Antiquités*, Spiegel traite une foule de questions intéressantes et les résout souvent d'une manière neuve. Le VIIe livre surtout en présente un grand nombre. Notons spécialement l'explication nouvelle donnée à l'origine du pehlvi : Spiegel y voit une création factice, faite expressément pour cacher les doctrines mazdéennes au vulgaire profane. Cette explication soulève plusieurs objections; le pehlvi servait aux usages mondains; les rois perses, bien loin de faire mystère de leurs croyances, les exposaient dans leurs édits et voulaient les imposer à tous leurs sujets; le se-

cret prescrit au yesht IV ne concerne que les formules magiques, etc. Cependant, il y a dans cette supposition quelque chose de spécieux et de satisfaisant. Nous nous permettrons encore de remarquer, en ce qui concerne les Athravans pérégrinateurs, que *durât* peut être hardiment traduit « au loin » au yesht XLI, 35. Le premier sens de ce mot était certainement « de loin », mais il a pris également dans l'*Avesta* celui de « au loin », quelque opposé qu'il paraisse à l'étymologie de ce terme. Trois passages le prouvent surabondamment; voy. yesht LVI, 6, 4; LXIV, 11; yesht V, 3. Mais ce sont là des vétilles.

Les *Antiquités éraniennes* devront être entre les mains de tous ceux qui s'occupent des choses de l'Orient. Il sera d'autant plus facile de les consulter qu'un excellent index complète l'ouvrage et permet de faire aisément toute recherche dans ce monument d'érudition. Espérons qu'après cette œuvre capitale, le docteur Spiegel donnera au public les travaux de détails qu'il nous promet, et que ce noble champion de la science pourra encore fournir une longue carrière.

C. DE HARLEZ.

NOTE SUR NÂÇIR IBN KHOSROÛ.

L'attention ayant été dernièrement rappelée sur un auteur qui date des premiers temps de la littérature persane, nous croyons qu'il pourra être agréable à quelques personnes de lire un petit nombre de renseignements que nous avons recueillis à ce sujet, pendant que nous nous occupions nous-même de la traduction d'un poëme de Nâçir, le *Seʿâdet nâmeh*.

Aboû'l-Moʿîn Nâçir ben Khosroû ben Ḥâreṭ ben ʿAli ben Ḥoseyn ben ʿAli ben Moḥammed ben ʿAli ben Moûsa er-Riżâ ben Djaʿfar ben Moḥammed ben ʿAli ben Ḥoseyn ben ʿAli ben Aboû Ṭâleb[1] naquit, selon l'opinion générale, à

[1] Telle est sa généalogie complète d'après le *Heft Iḳlîm* (Suppl. pers., n° 357, f. 349); l'*Atech Kedeh* l'appelle seulement Nâçir ben Khosroû ben

Ispahan, sans qu'on cite la date exacte de sa naissance. Il est vrai qu'on le fait généralement mourir du côté de Badakhchân à l'âge de cent quarante ans, dans la première moitié du ve siècle de l'hégire, en 431 selon Dawlet Châh, le *Mir'ât el-Khiyâl*, et Ḥ. Kh.; quant à la date de 480 que donne M. Schefer (trad. de l'*Histoire de l'Asie centrale*, p. 255, note), comme venant de Ḥ. Kh., nous ne pouvons que l'attribuer à une erreur typographique, car elle ne se trouve dans aucun des passages où le bibliographe parle de Nâçir (I, 391; III, 483, 598, 600; le même auteur, dans le *Taḳvîm ut-tevârîkh*, fait mourir Ḥakîm Nâçir Khosroû en 481). De cette date où l'on place sa mort, il faut rapprocher celle qu'il donne lui-même à la fin de son *Roûchenâ'i nâmeh*, où il déclare avoir terminé ce poëme en 343, ainsi qu'on le lit dans les exemplaires de Leyde (Catalogue, II, 108), de M. Schefer (*l. l.*) et de Paris (dans une copie que nous avons retrouvée en rédigeant le catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque nationale, n° 781 A du Suppl.). Mais cet ouvrage paraît avoir eu une seconde édition qu'on retrouve à Gotha (*Die persischen Handschriften von... Gotha*, p. 13), et où on lit la date de 420 [1].

Toujours est-il qu'on pourrait assez facilement se tirer d'affaire en admettant, ce qui n'est pas rigoureusement impossible, ce que disent les biographes de la durée de la vie de

Ḥâreṭ ben 'Isa ben Ḥasan ben Moḥammed ben 'Ali ben Moûsa er-Riza (Suppl. pers., n° 838, f. 102, et l'extrait de Bland, *J. of the As. Soc. of Gr. Britain*, VII, p. 360); Taḳi ed-Dîn Kâchi (*ap.* Sprenger, *Catal. of Oudh*, p. 16, n° 5) ne cite que les trois ascendants immédiats de Nâçir, les mêmes que dans le *Heft Iḳlîm*.

[1] Nous disons seconde édition, parce qu'il est facile de se convaincre par la comparaison des intitulés des chapitres que c'est le même ouvrage remanié dans sa disposition et sans doute modifié dans quelques chapitres, comme on peut le vérifier par le rapprochement des vers où est citée la date de la composition (voyez les catalogues de Leyde et de Gotha, *l. l.*). Cette seconde édition ne commence d'ailleurs pas par les mots que cite Ḥ. Kh., *s. v.*, identiques à ceux de l'exemplaire de Paris et bien probablement de celui de Leyde. Nous parlons de l'exemplaire de M. Schefer d'après la note citée. La disposition et le contenu des chapitres dans les exemplaires P. et L. sont identiques, mais les intitulés (le plus souvent l'œuvre du copiste) diffèrent.

Nâçir : il suffirait de supposer qu'il composa sa première rédaction en 343, à l'âge de vingt-cinq ans, par exemple, et qu'il la refondit soixante-dix-sept ans plus tard, c'est-à-dire âgé de cent deux années lunaires.

Mais cette supposition est insuffisante si nous rapprochons de ces deux dates une troisième, celle de 438, où nous le retrouvons à Jérusalem en train d'exécuter un long voyage, déjà bien pénible et périlleux pour un homme dans la force de l'âge. Et ce n'est certes pas un vieillard décrépit, à en juger par l'extrait de son récit, le سفر نامه (extrait qui est tout ce que nous en connaissons personnellement), paru dans le *Journ. of the Roy. As. Soc.*, 1872, t. VI, p. 142; c'est un homme qui voit tout de ses propres yeux, va et vient, court aux renseignements, juge de tout par lui-même et nous laisse un compte rendu où la précision et la vivacité des impressions ne le cèdent en rien aux meilleurs récits des voyageurs européens!

On ne peut nier que plus d'une fable ne se soit attachée à Nâçir ben Khosroû; sa participation aux missions ismaéliennes[1] a dû d'ailleurs y contribuer beaucoup, et il suffirait, pour s'en convaincre, de parcourir la soi-disant autobiographie que rapportent l'*Atech Kedeh* et le *Heft Iklîm :* le rôle actif qu'y jouent les génies, les incantations qui reviennent à plus d'une reprise nous en disent assez[2]. La légende a donc

[1] Djâmi dans le *Behâristân* (f. 84 du n° 895 Sup. Pers.; p. 101 de la traduction de M. de Schlechta) et le *Mir'ât el-Khiyâl* mentionnent expressément les accusations d'impiété dont Nâçir a été l'objet. Le même auteur cite un زبدة الحقائق (par 'Abd el-Djebbâr, selon la traduction allemande, p. 149) où il serait possible de retrouver des renseignements sur Nâçir.

[2] Louṭf 'Ali Beg et Emin Râzi ont travaillé d'après un récit qui passe en Orient pour l'œuvre de Nâçir; mais le second a eu sous les yeux une rédaction plus abrégée ou bien s'est borné à des extraits, car il est beaucoup moins long que le biographe plus moderne; en outre, il appelle Sa'id (Aboû Sa'id dans l'*A. K.*) un *fidus Achates* qui finit par ensevelir son Énée, le frère cadet de Nâçir; enfin c'est sous Mostançir, et non sous El-Ḳâdir Billâh qu'il place l'arrivée de Nâçir à Baghdâd, ce qui changerait singulièrement les choses et contredit l'assertion de Dawlet Châh, qu'il était le contemporain de Maḥmoûd le Ghaznévide. Ce nom de Mostançir a-t-il été évoqué par le

enveloppé Nâçir de ses ombres mouvantes, et le manque de documents contemporains a permis de le transformer en une espèce de Belînâs. D'autre part, le plus ancien biographe des poëtes persans, Moḥammed ʿAwfi, ne le connaît pas (voir le sommaire de cet ouvrage, notamment dans le *Catal. of Oudh*, p. 3). Les talents qu'on lui attribue comme astronome et comme homme d'État auraient dû cependant le signaler à l'attention des biographes; mais ni Ibn Khallikân, ni le *Ta'rîkh el-ḥokemâ'*, ni aucun autre un peu ancien n'en parle, du moins à notre connaissance. Il ne faut pas néanmoins exagérer la portée de cet argument, car qui prouve trop ne prouve rien; on peut de même remarquer qu'aucun de ces deux auteurs n'a parlé par exemple d'Aboû Reyḥân Bîroûni.

Nous inclinons à croire qu'on a confondu deux personnages portant le même nom ou à peu près, et qui auraient vécu à soixante ou soixante-dix ans de distance. On s'expliquerait ainsi les cent quarante années de vie qu'on attribue à Nâçir, et le fait qu'en 438 il était encore vigoureux et bien portant; l'édition du *Roûchenâ'i nâmeh* qui porte la date de 420 serait le remaniement de quelque éditeur à qui 343 paraissait une date trop ancienne pour un contemporain des Ghaznévides. L'auteur du *Sefer nâmeh* nous paraît donc devoir être distingué du poëte, bien que Ḥ. Kh. n'en fasse qu'une seule et même personne; il faut remarquer aussi, sans que nous voulions rien en conclure encore, que le bibliographe appelle le voyageur « le poëte Nâçir Khosroû Ançâri » (de même que dans le *Behâristân*), et ailleurs « Seyyid Nâçir ed-Dîn Khosroû. » Le rapport lu à la Société asiatique de Londres en 1872 (t. VI du *Journal*, nouv. série, p. IX) place à Merv le lieu de la naissance du voyageur, nous ignorons d'après quelle source.

Peut-être ne jugera-t-on pas entièrement dépourvue d'intérêt la liste des ouvrages, authentiques ou non, de celui qu'on appelle Nâçir ben Khosroû. La voici avec l'indication des au-

souvenir de Nâçir ed-Dîn Ṭoûsi? Nous croyons aussi devoir signaler que les extraits poétiques donnés par les deux biographes sont entièrement différents.

teurs où nous avons trouvé chacun d'eux : un dîvân de trois mille vers (Dawlet Châh; ce dîvân a été publié à Tebrîz en 1280; si nos souvenirs sont exacts, il se trouve aussi à la bibliothèque de l'*India Office*); le *Roûchenâ'i nâmeh* (*ibid.* et Ḥ. Kh.); le *Kenz el-ḥaḳâ'iḳ* en prose (Dawlet Châh); le *Seʿâdet nâmeh* (Ḥ. Kh.); le *Sefer nâmeh* (*ibid.* et *Behâristân*); l'*Iksîr-i aʿẓem*, traité de logique et de théologie, selon l'*At. K.*, de philosophie في الحكمة, selon Ḥ. Kh.; viennent ensuite les suivants, cités dans l'*At. K.* seulement : un commentaire du Ḳorân conçu dans le sens de la doctrine des *Melâḥideh;* un livre qui roule در علم يونان; un traité de magie; le قانون اعظم; le زاد المسافرين; le دستور اعظم, et enfin un traité de jurisprudence intitulé المستوفى.

E. Fagnan.

NOTE SUR LES MESURES ASSYRIENNES ET LEUR APPLICATION CABALISTIQUE

(lue dans la séance du 10 janvier 1879).

M. Oppert a exposé, dans le *Journal asiatique*, le système des mesures assyriennes, par le déchiffrement d'un texte de Khorsabad qui donne le périmètre du mur de cette ville, existant encore aujourd'hui. La formule est extrêmement curieuse pour l'histoire des mathématiques, car elle exprime le périmètre d'un rectangle, de manière à fixer en même temps la longueur des côtés, et partant la superficie. La superstition des Chaldéens leur interdisant un carré exact, ils ajoutaient à deux côtés une parcelle, de sorte qu'ils obtenaient un rectangle ressemblant à un carré. Ils énoncèrent d'abord la somme des quatre côtés qui auraient formé le carré et y ajoutèrent à part la partie différentielle. M. Oppert a démontré que les deux côtés devaient être, d'après la traduction, dans la proportion de 600 à 637, et, chose décisive, les mesures de Flandin (1,645 mètres à 1,750 mètres), prises il y a trente ans, établissent la même proportion.

La phrase est à lire :

« 3 1/3 milles (ners), 1 stade, 1 1/2 toises, 2 empans, le nombre de mon nom, voici les mesures du mur de Dar-Sarkin (Khorsabad). »

Cela fait 24,740 empans ou demi-coudées, ce qui, rapporté à 6,790 mètres mesurés, donne pour la coudée assyrienne $0^{m},5485$ [1].

A ce résultat, M. Lepsius a opposé un autre calcul; il compte 16,280 coudées à $0^{m},525$, c'est-à-dire 8,547 mètres. Mais la fixation de la coudée est un *ὕστερον πρότερον*, et les 8,547 mètres ne se retrouvent pas sur le terrain. M. Oppert a dû écarter des objections assez étranges; M. Lepsius avait parlé d'un mur différent et extérieur, qui *probablement* aurait existé autrefois; M. Oppert a démontré que le terrain s'opposait absolument à l'hypothèse de ces « forts détachés » et que des huit portes monumentales qui, d'après l'inscription de Sargon, devaient avoir orné le mur, sept se trouvaient encore intactes dans l'enceinte existante. M. Delitzsch prêtait son secours à M. Lepsius, sans se soucier le moins du monde des notions métrologiques les plus rudimentaires, qui l'auraient empêché de traduire avec M. Lepsius « 4 sars, 3 ners, 1 soss [2], 1 1/2 toises, et 2 coudées. » Le *soss*, comme soixantaine, se rapporte toujours à l'unité suivante; le *soss* n'est pas la « soixantaine » ici, mais le « stade », comme notre « mille » n'est pas « mille coudées », ou « mille pieds », mais « mille passuum ». Cela est prouvé par la variante :

3 1/3 ners, 1 soss, 3 cannes, 2 empans.

Le *soss* est ici une mesure indépendante du terme qui le suit : et pour que M. Lepsius eût raison, abstraction faite des impossibilités métrologiques découlant de ses *sars* et de ses *ners*, il aurait dû y avoir après « un soss » : 20 coudées [3].

[1] Voir *Journal asiatique*, 1874, t. IV, p. 424.

[2] Bien entendu : un soss (60) de coudées !

[3] M. Delitzsch, dans un essai de calcul puéril, parle des 20 coudées, et attache à ces « vingt coudées » l'élément *sar* du nom de Sargon, qui est le chiffre vingt, ce que déja MM. Botta, de Longpérier, de Saulcy, et tant

Plusieurs articles ont été publiés sur ce sujet, trois par M. Oppert, deux par M. Lepsius et un par M. Delitzsch, qui esquive la véritable question[1]. Mais il restait un point très-important; que veut dire « Le nombre de mon nom »?

M. Oppert vient de trouver le mot de l'énigme, qui se rattache à ces périodes mythiques exposées et mises en lumière par sa découverte des sources de la chronologie de la Genèse. L'application des cycles sothiaques de 1,460 ans ou 292 lustres, et des cycles lunaires de 1,805 ou 361 lustres, ensemble 653 lustres, se trouve partout, même dans l'Inde; et dernièrement, M. Oppert a trouvé que ce chiffre de 653 années pleines ou 654 années vagues était cité par Suidas comme période du phénix[2].

Le nom de Sargon se décompose en *Sar*, qui est écrit avec le chiffre 20, et *kin*, qui est le nom du Dieu appelé généralement et provisoirement Ea[3]; ce Dieu vaut, selon un texte assyrien, 40[4]. Il y a donc 20 et 40. Vingt périodes du phénix et quarante périodes sothiaques donnent :

$$20 \times 653 = 13{,}060$$
$$40 \times 292 = 11{,}680$$
$$\text{Somme} = 24{,}740$$

C'est le nombre des empans donné par M. Oppert.

Il a été fixé déjà en 1874[5]. Le sens de ce nombre peut

d'autres ont vu. Mais il n'explique pas le reste de la formule, et ne rend pas compte des autres 16,260 coudées du chiffre fantastique de M. Lepsius. M. Delitzsch dit que ces 20 coudées étaient exprimées par la variante : 1 toise et demie ou 3 cannes. Ce sont, en effet, 20 coudées. Mais pourquoi Sargon n'a-t-il pas dit une seule fois : *un soss*, *vingt* coudées? La réponse est simple : pour que le lecteur ne pût croire qu'il s'agît ici d'un *soss de coudées* et de vingt unités, en un mot, *pour qu'on ne lût pas*, avec M. Lepsius, 80 coudées.

[1] Mais, en revanche, M. Delitzsch se passe des formes voulues et des égards dus à ses collaborateurs, qui, au surplus, ont raison contre lui.

[2] Suidas, s. v. Φοῖνιξ.

[3] Son épouse s'appelle *Dam-kina* «épouse de Kina».

[4] K. 170 de la collection britannique. Le texte a été signalé par Hincks.

[5] Quand même le chiffre 16,280 coudées ne serait pas condamné par

s'expliquer par un mot de la suite du texte : c'est le *sulbur*, la pérennité de l'œuvre du roi. « Autant de lustres que font les périodes de mes nombres, autant d'unités contient ce mur : qu'autant d'années puisse durer ma construction ! » Le mot *sulbur* provient de la racine *labar* « durer » ; le *labar* était la croix qui signifie l'éternité dans l'espace et dans le temps, et qui a été le prototype du *labarum* de Constantin[1], appliqué à la croix chrétienne ; la similitude de forme a fait identifier l'instrument de supplice avec la figure du *labar* qui se trouve sur maint document assyrien.

Le calcul donné ci-dessus clôt le débat.

Pour du hasard, il y en aurait trop.

On se rappelle que la période de 292 ans est l'intervalle entre le déluge et Abraham, et celle de 653 ans l'intervalle entre le déluge et la fin de la Genèse[2]. Ce même chiffre a déjà été signalé dans les 11,340 ans d'Hérodote depuis Ménès jusqu'à Séthos[3] :

$$\begin{aligned} 12 \times 653 &= 7{,}836 \\ 12 \times 292 &= 3{,}504 \\ \hline & \ 11{,}340 \end{aligned}$$

M. Oppert vient de le retrouver encore ailleurs, surtout

l'état matériel du mur encore existant, *qui n'a pas* 16,280 coudées de longueur, l'opinion de M. Lepsius se trouverait encore fort compromise par les considérations algébriques excessivement concluantes. *Sar* étant 20, et *kin* 40, il devrait y avoir des valeurs acceptables pour produire le résultat de 16,280 par l'équation diophantique que voici :

$$20x + 40y = 16{,}280$$

ou

$$x + 2y = 814$$

Or cette équation a 406 solutions. Que MM. Lepsius et Delitzsch cherchent donc parmi ces quatre cent six solutions (en nombres entiers) une seule qui puisse satisfaire les calculateurs les moins exigeants !

[1] Voir *Études assyriennes*, p. 166. Différents auteurs ont fait passer comme leur appartenant cette étymologie donnée en 1857.

[2] Voir J. Oppert, *Chronologie de la Genèse*, où tous les faits sont consignés et où la démonstration de la réalité de cette découverte est irrécusablement établie.

[3] On a déjà fait remarquer que cette période finissait en 712, fin de la

dans les 12,954[1] ans de la période du phénix chez Solin, et de la grande année de Cicéron cité par l'auteur du dialogue attribué à Tacite; ainsi :

$$\begin{array}{r} 10 \times 653 = 6{,}530 \\ 10 \times 292 = 2{,}920 \\ \hline 9{,}450 \\ 12 \times 292 = 3{,}504 \\ \hline 12{,}954 \end{array}$$

Tous ces cycles sont donc des combinaisons artificielles des périodes de 292 et de 653 ans.

Ces périodes elles-mêmes présentent la réduction de lustres en années : elles militent donc, elles aussi, pour le principe dont M. Oppert a démontré l'application à la chronologie de la Genèse.

Cette multiplicité d'exemples, cette persistance avec laquelle nous rencontrons ces nombres, exclura, aux yeux de tout homme sensé et exempt de préjugé, toute idée de hasard fortuit. Cela doit s'appeler autrement.

période lunaire dont parle Sargon. Ce fait a une grande portée parce qu'il rend certaine l'existence des cycles chez les Égyptiens et les Assyriens. Si quelques égyptologues trop hardis sont allés jusqu'à vouloir nier l'existence du cycle sothiaque en Égypte, parce que jusqu'ici ils n'en ont pas découvert des traces dans les monuments, nous leur répondrons que l'*argumentum ab ignorantia* n'est pas même un *argumentum ad hominem*.

[1] Ce chiffre de 12,954 figure aussi dans la chronologie égyptienne, où l'on ne l'a pas reconnu. D'après le Syncelle, le livre de Sothis, attribué à Manéthon, donne aux dieux ayant régné 11,985 ans. Ce chiffre étant divisible par 235, et égal à 51×235; 235 lunaisons valant 19 années solaires, Panodore a réduit ces 11,985 ans à 969 ans, puisque 969 est égal à 51×19. Mais les deux nombres $11{,}985 + 969$ donnent précisément 12,954. Ce chiffre est divisible par 254 (51×254), et puisque 254 est $235 + 19$, on a fait le partage ci-dessus. Nous retournons donc l'argument : le chiffre primitif du Pseudo-Manéthon était 12,954, identique au chiffre de Cicéron, et ce sont les Byzantins qui l'ont ainsi scindé.

Le Gérant :

BARBIER DE MEYNARD.

JOURNAL ASIATIQUE.

MARS-AVRIL 1879.

NOTE SUPPLÉMENTAIRE

SUR

L'INSCRIPTION DE BYBLOS,

PAR M. J. HALEVY.

La stèle de Yeḥawmelek, roi de Byblos, contient notoirement une inscription phénicienne de quinze lignes, dont le premier quart, à partir de la dixième ligne, a été enlevé par une ancienne fracture de la pierre. L'inscription est fruste en plusieurs endroits, ce qui rend extrêmement difficile la lecture d'un grand nombre de passages. Malgré ces obstacles, le sens général du texte phénicien n'est plus un mystère pour nous, grâce aux interprétations magistrales que MM. de Vogüé[1] et Renan[2] lui ont consacrées. Avec la

[1] Stèle de Yeḥawmelek, roi de Gebal. Communication faite à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, par M. le comte de Vogüé. (Extrait des *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*. Paris, Imprimerie nationale, 1875.) Cf. *Revue critique*, 1875, 30 janvier, p. 79; *Academy*, 1875, 6 février, p. 146.

[2] *Journal des Savants*, 1875, juillet, p. 448-456.

sagacité et le tact épigraphique qui le distinguent, M. de Vogüé a réussi à lire la première moitié du texte avec une perfection vraiment merveilleuse. Sa traduction de cette partie laisse également fort peu à désirer. M. Renan, de son côté, en expliquant l'inscription de Byblos dans son cours d'épigraphie sémitique du Collège de France, s'est surtout donné la tâche d'en rétablir la dernière partie, qui a le plus souffert. Celui qui n'a pas vu l'original ne saurait se faire une idée des difficultés que ces savants avaient à surmonter pour déchiffrer une inscription aussi mal conservée, et l'on reste émerveillé du progrès que l'épigraphie phénicienne a accompli en France depuis quelques années. Aussi est-il avéré que les savants étrangers[1] se sont contentés d'enregistrer purement et simplement les résultats obtenus par MM. de Vogüé et Renan; à peine ont-ils proposé une légère modification d'une ou deux lettres. Parmi les savants qui ont écrit sur l'inscription de Byblos, M. Julius Euting[2] a bien mérité de l'épigraphie phénicienne par le beau fac-simile qu'il a fait préparer et qu'il a mis à la disposition des sémitistes avec un rare désintéressement.

Après la moisson si abondante et si lestement enlevée par des interprètes si compétents, il reste néanmoins quelque chose à glaner. La science phénicienne

[1] *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1875, p. 455. *Theologisches Literaturblatt*, 1876. *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1875, p. 633.

[2] *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XXX, p. 132.

est tellement récente que nombre de faits se dérobent facilement à la première investigation et n'apparaissent dans leur vrai jour qu'après un examen réitéré, entrepris sous une autre disposition d'esprit. Les notes suivantes ont pour but de compléter, si cela est possible, quelques détails restés incertains et de proposer des modifications pour le petit nombre des cas où l'ancienne interprétation se heurte à des difficultés imprévues. Si peu nombreuses que soient les modifications que nous proposons, on ne doit pas oublier qu'en philologie le moindre fait a son importance, et que quelquefois la fixation du sens d'une particule ou d'une forme grammaticale jette un jour nouveau sur tout un passage qui sans cela resterait inintelligible.

1. *Nom et généalogie du roi* (lignes 1 et 2). — Le nom du père de Yeḥawmelek, יחדבעל, a été lu *Yaḥdibaʿal* (Vogüé) ou *Yaharbaʿal* (Renan); c'est peut-être *Yeḥoudbaʿal* « fils unique de Baal ». On sait, par les fragments de Sanchoniaton, que les Phéniciens prononçaient *Yeḥoud* (Ἰεούδ) le mot יחד « unique », que les Hébreux articulaient *Yaḥid*. Le nom du grand-père, lu tantôt ארמלך *Ourmelek* (Vogüé), tantôt אדמלך *Adommelek* (pour *Adon-melek*, Renan), semble devoir se lire אבמלך *Abimelek* (Euting); c'est un ancien nom hébréo-phénicien.

La capitale de Yeḥawmelek se disait probablement גֻּבַל en phénicien, témoin les formes grecque et assyrienne Βύβλος et גובלו. La trace de cette pronon-

ciation se voit encore dans l'ethnique גִּבְלִי « Giblite ». La ponctuation aramaïsante גֻּבַל donne facilement lieu à une confusion avec la Gabalène, district palestinien occupé plus tard par les Iduméens.

En admettant même que la lettre initiale du mot qui vient après גבל est un ה, on ne peut pas encore voir dans le mot המלכת un titre de la déesse Baʿalat. Ce titre ne saurait être « la reine » tout court; il faudrait « la reine du ciel » (מלכת השמם; cf. Jérémie, XLIV, 17-19) ou « de toute la terre » (מלכת כל הארץ; cf. Psaumes, XLVII, 8). Dans l'inscription d'Eschmounazar, le titre purement humain המלכת « la reine » venant après רבתן « notre Dame », qui est un titre divin, ne peut pas non plus se rapporter à Astarté, mais à la mère du roi, qui était prêtresse de la déesse (ואמי אמעשתרת כהנת עשתרת רבתן המלכת, lignes 14, 15). Donc, quand même l'existence du ה serait prouvée, on devrait lire הַמַּלְכַּת et prendre le *noûn* final de פעלתן pour un régime indirect : « Baʿalat.... qui m'a destiné la royauté sur Gebal ». Mais l'estampage aussi bien que le fac-simile de M. Euting font clairement ressortir la forme du מ ; la lecture ממלכת devient ainsi très probable. Le roi de Byblos attribue à Baʿalat son élévation sur le trône; c'est aussi la formule sacramentelle des grands rois perses qui disent d'Ahoura-Mazda, par exemple, *hya Khsayârsâm khsâyathiyam akunaus* « c'est lui qui a fait Xerxès roi[1] ». On

[1] Longtemps avant les Achéménides, les rois assyriens avaient employé une formule encore plus générale à l'égard de leur dieu tutélaire Assour. On lit dans la grande inscription de Tuklatpalassar Ier

trouve ממלכת comme un titre royal sur les monnaies de Bocus, roi de Numidie; on y lit בקש המטלכת « Bocus le dynaste ».

2. *Invocation de la déesse.* — Il s'agit évidemment d'une action de grâces, d'une expression de reconnaissance pour des bienfaits reçus, bien que la locution וקרא אנך את רבתי ait plutôt l'air d'une demande de secours comme dans la proposition כ מאש קראת את רבתי.... ושמע קל de la ligne 7. En hébreu, la gratitude s'exprime par קרא שם (Deutéronome, XXXII, 3) ou קרא בשם (Psaumes, CXVI, 13). Il ne faut pas cependant trop insister là-dessus, car en remerciant la déesse de ses bienfaits antérieurs, le roi en demande de plus importants encore pour l'avenir (lignes 8 à 11), et c'est cette nouvelle demande qu'il a surtout en vue.

Les mots qui expriment les bienfaits de la déesse sont très frustes, mais la proposition כשמע קל ne suffit pas pour remplir la lacune. Je suppose qu'il y avait les mots אש שמר את גבל « qui a protégé Gebal ». Les villes de Phénicie, pendant le règne des Achéménides, ont souvent été le foyer de séditions et de soulèvements partiels, toujours étouffés dans le sang. C'est probablement après avoir échappé à un dan-

(XIIe siècle avant J. C.) : אשׁור נאדין חאטֵי או אני מוכין סארֵותי « Assour distribue les sceptres et les couronnes; c'est lui qui affirme la royauté » (IV R., IX, 1, 2). Du reste, il est maintenant hors de doute que les Perses n'ont fait que continuer les errements administratifs et diplomatiques de leurs prédécesseurs assyro-babyloniens.

ger de cette nature que le roi Yeḥawmelek sentit le besoin de témoigner sa reconnaissance envers la déesse, à laquelle il attribue le salut de sa capitale.

3. *Énumération d'objets offerts à la déesse* (lignes 3 à 5). — Le premier objet que le roi consacre à la déesse de Byblos est un autel d'airain, mais le mot qui suit la préposition ב et qui désigne l'endroit où il était placé est en partie fruste. On voit cependant qu'il se compose de quatre lettres et qu'il est du genre masculin, comme le prouve le démonstratif ז qui le détermine. Ces circonstances excluent le mot חדר ou חדרת qu'on serait tenté d'y supposer. Il faut aussi renoncer à y placer חצרן, terme qui ne s'emploie en hébreu que comme un nom propre. Les traits qu'on distingue sur l'estampage semblent indiquer que le mot commençait par un א et se terminait par un ף. Je complète אסקף que je compare au mischnaïtique אסקופה « seuil ». Le rapprochement de mots tirés de la Mischna a déjà beaucoup profité à l'explication du phénicien, témoin les termes קנם « adjuration », מזל « fortune », פס « tablette », ברץ « excéder », auxquels j'ajouterai la forme קסם « vases », dans la trente-septième inscription de Citium, forme que la Mischna (Kêlim, chap. IV) mentionne comme particulièrement sidonienne (הקוסים הצידונין) et désignant des coupes dépourvues de base, comme celles qui servaient aux libations. Remarquons encore qu'en assyrien le « seuil » se dit aussi אסקופּאתו. Sur la

monnaie de Macrin, on voit, en effet, que l'autel était placé tout près de l'entrée du temple.

On a cru jusqu'à présent que le second objet offert à la déesse était une porte d'or, mais cela se heurte à une objection insurmontable. Le mot פתח désigne en hébreu, non pas la porte qui ferme l'ouverture et qui se dit דלת, mais l'ouverture elle-même. Le sens de ces deux termes ressort d'une manière frappante de Genèse, XIX, 16 : ויצא אליהם לוט הפתחה והדלת סגר אחריו « Lot sortit vers eux dans l'entrée et ferma la porte derrière lui ». Dans le premier livre des Rois, chapitre IV, verset 31, on lit : ואת פתח הדביר עשה דלתות עצי שמן « Pour l'entrée du *debir*, il fit des portes en bois d'olivier ». Je ne pense pas que le mot פתח ait eu un autre emploi en phénicien; l'idée de « porte d'or » devrait donc être exprimée par דלת חרץ. L'impossibilité d'y voir une porte étant établie, il devient nécessaire de lire פִּתֵּח « gravure, sculpture, objet sculpté à peu de profondeur ». Le don fait par Yeḥawmelek à Baʿalat consistait donc en un objet plat sculpté en or.

Faisons remarquer, en passant, que le démonstratif זן semble indiquer une distance plus grande que ז, mais moins considérable que הא qui marque un rapport éloigné. Ce démonstratif paraît s'être conservé en hébreu dans la locution מזן אל זן (Psaumes, CXLIV, 13), qu'on traduit d'habitude par « de toute espèce »; le vrai sens en serait « de toute part, d'un bout à l'autre », comme מזה אל זה.

La place occupée par la sculpture d'or est déter-

minée par la proposition relative qu'on a lue על פן פתח וז.. (Vogüé), ou על פן טחי ז (Renan), ou bien encore על פן פתח זז (Euting). Discutons chacun de ces mots. La préposition composée על פן a été unanimement traduite par « en face »; mais on peut se demander pourquoi, au lieu de déterminer la porte d'or par sa position en face d'un autre objet, on n'a pas dit tout simplement « la porte d'or du temple ». Cette considération conserve toute sa valeur si l'objet offert est une sculpture en or; la position doit toujours être indiquée directement. Du reste, la préposition hébraïque על פני, signifiant mot à mot « sur la face de », ne marque pas l'idée d'opposition, laquelle est exprimée par נגד, נכח, מול, etc., mais celle de la proximité immédiate, de la contiguïté. L'homme vit על פני האדמה « sur la surface de la terre » qu'il foule; l'esprit de Dieu plane sur les eaux (על פני המים) qu'il effleure et met en mouvement. Dans la description architectonique I Rois, IV, 3, il est dit que le portique touchait au temple (על פני היכל הבית) dans toute sa largeur, qui était de vingt coudées (עשרים אמה על פני רחב הבית), et dans une sixième partie seulement de sa façade, qui mesurait soixante coudées (עשר באמה רחבו על פני הבית). Le sens de cette préposition est tellement précis que l'expression על פני יהוה serait monstrueuse en hébreu, attendu que personne ne peut se mettre en contact matériel avec Dieu, tandis que, selon la doctrine biblique, Dieu touche et pénètre pour ainsi dire toutes les molécules de la matière.

Il résulte de cette considération que l'ornement d'or fait par Yeḥawmelek était fixé sur un objet qu'exprime le mot qui suit la préposition על פן. Un nouvel examen du moulage m'a montré l'exactitude de la transcription פתח. De prime abord, on incline à traduire ce mot par « entrée », et à prendre pour des ז les deux lettres qui viennent après. Le mot זיז a dans la Mischna le sens de « balcon ou galerie », le פתח זז serait ainsi l'entrée de la galerie. Cela n'a en soi-même rien d'improbable; on est cependant obligé d'y renoncer pour les deux raisons que voici :

1. Il est difficile d'admettre que le mot פתח ait été employé dans deux sens différents à si peu d'intervalle. Le lapicide aurait probablement évité cette équivoque en employant le mot שער comme l'a fait l'auteur de l'inscription d'Oum el-Awamid.

2. Si le mot זז était un substantif, il serait indispensable de le faire suivre d'un démonstratif ז, ainsi פתח זז ז avec trois ז. La détermination est rigoureusement observée dans toute l'inscription, comme המזבח נחשת ז, אסקף ז, פתח חרץ זן, etc.; elle ne pouvait pas manquer en cet endroit.

Ces raisons obligent donc à regarder la lettre finale, qui est indubitablement un ז, comme le démonstratif exigé par la grammaire; mais comme rien n'indique que le lapicide ait mis par mégarde deux ז au lieu d'un seul (Euting), il ne reste qu'à voir avec M. Renan un י dans la lettre qui précède. L'examen

de l'estampage confirme parfaitement cette valeur, et l'on doit lire על פן פתחי ז, où le י ne peut être que le suffixe de la première personne du singulier.

Le rétablissement de la bonne leçon fait disparaître en même temps tout doute sur la signification du mot פתח. Comme il n'était pas question de la construction d'une porte dans ce qui précède, il est évident que l'expression « sur la surface de ma porte que voici » serait des plus singulières. Il ne peut donc s'agir que d'une autre sculpture ou gravure sur laquelle était fixée la sculpture d'or offerte à la déesse. Nous reviendrons plus loin sur la nature de ces objets.

Le troisième objet offert à la déesse est une ערת d'or. M. de Vogüé a pensé qu'il s'agissait du disque ailé entouré de deux uræus, qui était le couronnement de toutes les portes et de tous les monuments sacrés de la Phénicie. M. Maspero a émis l'opinion que le mot ערת pourrait bien être le mot égyptien pour *uræus*. Tout en admettant la possibilité d'un emprunt à l'égyptien, il me paraît difficile d'adopter cette interprétation.

Prenons d'abord la proposition relative qui détermine l'emplacement de la ערת חרץ. L'endroit est désigné par le trilitère qui suit la préposition de lieu ב et dont la troisième lettre est certainement un ת. D'autre part, la lecture אבן pour le mot suivant proposée par M. de Vogüé est la seule possible. La leçon תחנן, signifiant « obélisque » en égyptien, qu'on avait suggérée un instant, n'est pas confirmée

par l'estampage. Il s'agit donc d'une chose faite en pierre qui renfermait la ערת d'or consacrée par le roi. On devine aisément qu'il n'y a qu'une coupole ou une niche qui peuvent servir à cet effet. Or, en regardant attentivement l'estampage et en s'aidant de l'excellent fac-simile de M. Euting, on acquiert la certitude que les deux lettres qui suivent le ב sont כ et פ . Il faut donc renoncer à la lecture בתכת admise jusqu'ici, faute de mieux, et lire בכפת. La racine כפף signifie « courber, se courber », de là l'hébreu כִּפָּה « branche courbe » et l'assyrien כיפّאתו « voûte » (כיפّאת שאמי « voûte du ciel »). Dans la Mischna le mot כִּיפָּה est l'expression habituelle pour niche, voûte et coupole à la fois. La prescription suivante de la Mischna 7 du traité Aboda Zara indique clairement le rôle de la *Kippa* dans les monuments païens du genre de ceux que le roi Yeḥawmelek fit construire à Byblos. Les docteurs défendent aux maçons israélites de coopérer aux constructions qui sont destinées à recevoir les images des faux dieux. Dans les constructions profanes ou d'un caractère indirectement religieux, comme les bains publics et les enceintes renfermant un autel (בומסיאות, du grec *βωμός*), la coopération est permise, à l'exception de la coupole, à la construction de laquelle le maçon israélite ne peut pas concourir. La défense est motivée par cette raison que la coupole est d'ordinaire occupée par une idole : הגיע לכיפה שמעמידין בה ע"ז אסור לבנות.

En Palestine même, l'usage d'orner de coupoles

les constructions monumentales ressort d'un petit poème très curieux qui a beaucoup exercé la sagacité des exégètes (Cantiques, VIII, 8-10). Les frères de l'héroïne du Cantique se concertent pour défendre leur sœur contre les mauvaises langues qui divulguent ses entretiens avec le beau berger de Galaad. Dans leur amour fraternel, ils rabaissent l'âge et le développement physique de la jeune fille (אחות לנו קטנה ושדים אין לה, *Soror nobis parvula et mammæ non ei*); mais ne pouvant pas chasser le soupçon, ils conviennent entre eux de la traiter moins bien si elle a failli. Cette décision est exprimée au moyen d'une image empruntée à l'architecture : אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף ואם דלת היא נצור עליה לוח ארז « si elle est (restée ferme et intacte comme) une muraille, nous construirons dessus une coupole d'argent; mais si elle (a été inconstante et mobile comme) une porte, nous l'ornerons d'une planchette de bois de cèdre ». Le poète emploie en cet endroit le mot proprement hébreu pour coupole : טירה, tandis que le terme כיפה dans ce sens n'apparaît que dans la Mischna.

En Syrie, l'usage de la coupole dans un but religieux ne résulte pas seulement de la décision des docteurs talmudiques, nous pouvons heureusement le constater par l'inscription bilingue de Taïbé, conservée au Musée Britannique. Elle est ainsi conçue :

לבעל שמן מרא עלמא קרב
כפתא וערשא אנתגלס

Διὶ μεγίστῳ κεραυνίῳ ὑπὲρ σωτηρίας Τρα. Ἀδριανοῦ Σε-

6[ασ]τοῦ κυρίου Ἀγαθάγγελος Ἀβιληνὸς τῆς Δεκαπόλεος τὴν καμέραν ᾠκοδόμησεν καὶ τὴν κλίνην ἐξ ἰδίων ἀνέθηκεν.

M. de Vogüé a parfaitement vu que la *καμέρα* = כפתא construite par Agathangelos était un petit naos à coupole, ou bien une niche en cul-de-four pratiquée dans la façade d'un monument. Pour l'objet de notre recherche, la constatation du mot judéo-araméen כפה = כפתא sur un monument syrien avec la signification de « voûte arquée, coupole » est du plus haut intérêt, puisqu'elle nous autorise à attribuer la même signification au terme phénicien כפת que nous venons de déchiffrer.

On est ainsi à même de se faire une idée très exacte de l'emplacement des deux objets d'or offerts par le roi de Byblos. Le premier de ces objets était appliqué au haut d'une surface gravée. Au-dessus de cet ornement, il y avait une niche ou bien un petit naos à coupole, renfermant le second objet d'or, lequel surmontait le monument tout entier. Qu'on compare maintenant la description que M. de Vogüé a donnée de la stèle de Byblos, et l'on verra tout de suite qu'il ne s'agit pas d'autre chose[1].

« Le monument de Byblos, dit le savant archéologue, est un parallélipipède arrondi par le haut, ayant $1^{m},13$ de hauteur totale, $0^{m},56$ de largeur et une épaisseur qui varie de $0^{m},23$ à $0^{m},26$ . . . Sur la surface antérieure, un encadrement par saillant dessine une tablette dont le champ est divisé en deux

[1] Vogüé, *Syrie centrale, inscriptions sémitiques*, 1re partie, p. 50.

registres offrant, l'un une scène figurée gravée au trait, l'autre une inscription phénicienne de quinze lignes. . . La scène représentée dans le registre supérieur nous montre d'abord, sur la gauche du tableau, une déesse assise sur un trône et tournée à droite. Sa main droite est levée et ouverte en signe de protection et de bénédiction, sa main gauche tient un long sceptre de papyrus. Devant la déesse est un roi debout offrant une libation. Son bras droit est levé, la main étendue en signe de prière; le bras gauche est dirigé vers la déesse, et la main, ouverte horizontalement, supporte une coupe basse[1] dont l'anse, tournée du côté de la déesse, semble l'inviter à prendre le breuvage sacré qui lui est offert. Toute la scène est surmontée par le disque égyptien, dont les ailes inclinées épousent le contour arrondi de la stèle; le globe central et les deux *uræus* qui le flanquaient étaient en métal : ils ont disparu; mais on reconnaît aisément la forme de l'encadrement primitif et les trous des clous qui fixaient à la pierre la partie métallique du symbole solaire. Au-dessus du disque en métal se trouvait primitivement un autre ornement également en métal, et qui était fixé sur l'encadrement à l'aide d'un goujon qui a fait éclater la pierre, mais dont le trou est toujours visible. »

Aucun doute n'est plus possible : le פתח חרץ dont parle le roi de Byblos est le disque en métal de la magistrale description de M. de Vogüé. Le פתחי ז

[1] C'est précisément la coupe sidonienne dont il a été question plus haut, p. 178.

qu'il entourait par le haut est la scène figurée du registre supérieur qui représente le roi en adoration devant la déesse; la כפת אבן qui surmontait le disque était pratiquée dans la façade au-dessus de la stèle; enfin la ערת חרץ qui était placée dans la coupole même est l'autre ornement en métal dont M. de Vogüé a reconnu la trace dans la fissure de la pierre.

Il reste à déterminer la signification du mot ערת. Au point de vue sémitique et en vertu de l'impossibilité matérielle d'y voir l'uræus, on ne peut que l'identifier avec l'hébreu עיר « ville ». L'adjonction du ת féminin s'observe aussi dans le mot ערת « peau », qui s'écrit en hébreu ער. Dans le sens propre, une ville d'or doit désigner un objet d'or chargé du dessin d'une ville ou d'une partie d'une ville. Ce sentiment est confirmé par plusieurs passages talmudiques qui mentionnent la עיר של זהב « ville d'or » parmi les bijoux qui parent la coiffure des femmes (Schabbat, VI, 57). La Guémare, citant une conversation de Rabbi ʿAqiba, l'explique par ירושלים דדהבא « une Jérusalem d'or ». Les commentateurs entendent sous cette dénomination une plaque d'or chargée d'une représentation figurée de la ville sainte. Mais il y a lieu de croire que le dessin ou la gravure d'une ville dans l'art judaïque était une réduction terre à terre d'une œuvre de l'art païen qui avait une signification religieuse. On pense immédiatement aux images de la Τύχη que portent si fréquemment les monnaies des villes syriennes, comme par exemple celles de

Laodicea ad Libanum (Τύχη Λαοδικέων Λιβαν.) et de Adraa dans la Décapole (Τύχη Ἀδραηνῶν). Le culte de la Τύχη était très répandu en Syrie, et plusieurs villes possédaient des temples consacrés à cette déesse, comme il résulte des inscriptions de M. Waddington. Dans les inscriptions de Selamen (Ṣanameïn) il est fait mention d'une statue de la déesse (Τυχέα). Parmi les temples publics de Gaza se trouvait un tychéon consacré à la *Fortuna civitatis*. Mais le plus intéressant témoignage de ce culte est l'inscription bilingue en phénicien et en grec récemment découverte à Délos que M. Renan a naguère expliquée au Collège de France. Elle mentionne le transport des images de Tyr et de Sidon dans le temple de Délos, fait par l'ordre du roi ʿAbdaschtoret. Il y a plus, l'emploi du mot עִיר dans le livre de Daniel avec le sens de « ange », ἐγρήγορος (Daniel, IV, 10, 14, 20), doit visiblement son origine à la conception antérieure de la *Fortuna civitatis*, qu'il faut distinguer, soit dit en passant, de la Fortune individuelle, qui est nommée גָּד[1]. Il semble même que l'hébreu עִיר a également le sens de « ange » dans le passage de Jérémie, XV, 9, הפלתי עליה פתאם עיר ובהלות, qui paraît vouloir dire : « J'ai suscité contre elle (la mère féconde personnifiant l'État judéen) un ange (exterminateur) avec les terreurs ». Tous ces té-

[1] C'est dans ce sens restreint que le mot גד est constamment employé dans la Bible et les Talmuds. Les auteurs syriaques sont moins précis à cet égard : le tychéon est nommé par eux indistinctement בית גדא.

moignages autorisent à penser que la « ville d'or » qui surmontait la stèle de Yeḥawmelek était une *Fortuna civitatis :* nous pourrions dire une Byblos d'or.

4. *Construction du portique* (l. 6). — Tous les mots de cette phrase ont été expliqués par M. de Vogüé, à l'exception du mot qui désigne l'objet placé au-dessus des colonnes, objet que M. de Vogüé suppose être une poutre ou une architrave, et M. Renan un chapiteau. Il semble pourtant que dans le dernier cas on s'attendrait à l'expression אש על ראשם, car dans le récit de la construction du temple I Rois, VII, on observe la locution על ראש העמודים, chaque fois qu'il s'agit de chapiteaux. Il est vrai que l'architrave n'est pas l'objet d'une grande attention dans l'architecture hébréo-phénicienne ; il était cependant difficile de ne pas la mentionner du tout. Du reste, le mot phénicien, quoiqu'un peu fruste, me paraît devoir se lire והסמך. C'est le même que le mot araméen סמכא qui signifie « seuil » ; en phénicien il désigne l'architrave ou le linteau, qui est comme le seuil supérieur. Ajoutons que nous avons là le nom même de la lettre *samek*, dont la forme phénicienne représente en effet trois architraves appuyées sur une colonne. Dans son cours de paléographie sémitique, M. Renan a souvent montré quel profit on peut tirer des noms des lettres phéniciennes ; cela justifie la tentative de rapprochement que je viens de faire.

5. *Prière adressée par Yeḥawmelek à la déesse* (l. 7 à 11). — Il y a bien peu de chose à ajouter aux excellentes additions faites par M. Renan à la lecture de M. de Vogüé. La leçon אית (l. 8) au lieu de קשת me paraît certaine : l'orthographe phénicienne n'est pas fixée à propos de cette particule. Je lis avec M. Euting לעין עם ארץ ז « aux yeux de ce peuple », au lieu de לפן « devant ». L'expression עם ארץ est ici un composé inséparable comme l'est souvent par exemple l'hébreu ספר התורה « le livre de la loi ». Dans cette occurrence, le démonstratif s'accorde avec le mot ספר qui est du genre masculin. On dit ainsi ספר התורה הזאת « le livre de cette loi » lorsque la détermination concerne la loi, et ספר התורה הזה « ce livre de la loi » lorsqu'elle a en vue le livre; l'esprit conçoit alors un livre de loi comme une unité simple. C'est le cas de l'expression עם ארץ ז où le démonstratif se rapporte à עם qui est du genre masculin, autrement il faudrait עם ארץ זא, car le mot ארץ est du genre féminin. Cette considération me conduit à restituer le mot אחר à la petite proposition qui vient après et dont la fin a été enlevée par la cassure de la ligne 11. Yeḥawmelek désire d'être en faveur non seulement auprès de son propre peuple, mais aussi auprès d'un peuple étranger; par là il fait surtout allusion à la nation perse dont le roi était son suzerain tout-puissant. Faut-il ajouter encore les mots כל ים חיו « tous les jours de sa vie », comme M. Renan le suppose avec une grande vraisemblance? La réponse dépend de l'explication de la

phrase suivante, à laquelle nous nous hâtons d'arriver.

5. *Allocution du roi.* — La fin de l'inscription est remplie par une allocution que le roi de Byblos adresse à toute personne, de race royale ou simple particulier. Sans connaître les heureuses restitutions que M. Renan a introduites dans cette partie du texte, M. de Vogüé sentit parfaitement qu'il doit y avoir une certaine analogie avec les malédictions que, dans le sarcophage de Sidon, le roi Eschmounazar lance contre ceux qui le troubleraient dans son tombeau. Les passages lus ensuite par M. Renan semblent confirmer davantage ce sentiment; mais comme il en reste encore quelques mots et même des groupes de mots à restituer, on est arrêté par certaines difficultés de détail qu'il sera bon de signaler.

Cependant, avant de procéder à l'interprétation des mots douteux qui s'y trouvent, tâchons d'établir la nature de cette allocution. En invoquant la phraséologie si semblable de l'inscription d'Eschmounazar, on admet généralement qu'elle consiste dans des imprécations prononcées contre les profanateurs des beaux ouvrages de Yeḥawmelek. Cette manière de voir est certainement très séduisante, et l'on se demande même s'il ne faut pas introduire dans la partie perdue de la ligne 11, avant les mots כל ממלכת וכל אדם « toute personne, de race royale ou simple particulier », la formule sacramentelle קנמי את « j'adjure »; la conformité avec le texte de Sidon serait

ainsi des plus complètes. En y ajoutant les trois lettres du mot אחר que nous supposons en tête de cette ligne, la lacune aurait compris neuf lettres, chiffre qui convient beaucoup mieux à la partie manquante que les mots כל ים חיו qu'on a proposés, et pour lesquels il n'y a pas assez d'espace.

Cependant, quelque vraisemblable qu'il soit, ce point de vue ne me paraît pas admissible. La proposition des lignes 11 et 12, loin d'avoir l'allure d'une défense, montre au contraire un caractère éminemment affirmatif. Si l'intention de Yeḥawmelek avait été de défendre d'élever une autre construction sur son ouvrage, il aurait dit brièvement כל ממלכת וכל אדם אל יסף לפעל מלאכת עלת מקם ז, conformément à la proposition analogue de l'inscription d'Eschmounazar כל ממלכת וכל אדם אל יפתח את משכב ז (l. 4). Le tour affirmatif de la ligne 11 étant ainsi hors de doute, il en résulte nécessairement que les deux ואם qui se suivent à quelque intervalle à la ligne 13 constituent la fin de cette phrase, et que le mot כל sans conjonction qui figure sur la ligne 14 forme le commencement d'une nouvelle phrase, laquelle va jusqu'à la fin de l'inscription. L'une et l'autre de ces phrases commencent par le mot כל et se terminent par une imprécation. Cette fin est manifeste pour la seconde phrase; l'analogie la fait supposer également pour la première, et elle sera démontrée par notre commentaire. Ajoutons que, puisque ni les mots כל ים חיו ni קנמי את ne conviennent dans la ligne 11 entre אחר

et כל, il ne reste qu'à y supposer les mots עד עלם « à jamais », ou quelque chose d'analogue.

1. *Première phrase.* Le sixième mot semble devoir se lire יסף « ajoutera », ainsi que M. Euting l'a proposé. Le dernier mot de la ligne 11 doit se lire מקם « endroit » au lieu de מזבח. Le sens général est clair : il s'agit de quelqu'un qui voudra élever une nouvelle construction au-dessus de l'ouvrage de Yeḥawmelek. Celui-ci recommande au nouveau constructeur de faire quelque chose, et le menace de malédiction s'il ne le fait pas. L'objet de la recommandation se devine aisément quand on rapproche les recommandations analogues des rois d'Assyrie, dont voici à peu près la formule sacramentelle : « Que celui qui régnera après moi répare ces constructions et ces bas-reliefs et écrive son nom à côté du mien. Celui qui efface mes inscriptions, qui enlève le nom que j'ai écrit dessus, celui-là, les grands dieux détruiront de la terre son nom et sa race. » En cas d'une nouvelle construction, éventualité qu'il ne pouvait empêcher, Yeḥawmelek désire que son nom soit mis exprès aussi bien sur le disque d'or que sur le portique, afin que ces ouvrages ne puissent pas être attribués au nouveau constructeur. Je trouve le régime du verbe « mettre » dans les mots שם אנך, qui sont à traduire par « mon nom à moi » au lieu de « là où moi », car il faudrait pour cela אש שם. Le verbe, qui ne peut être autre que le mot שת, si fréquent dans l'inscription de Marseille, devait avoir sa place dans la partie

manquante de la ligne et dont la restitution se fait ainsi avec une grande vraisemblance. La lacune avait neuf lettres : ח[ז ושת עלת פת]; ושת a le sens précatif et consécutif « qu'il mette (alors) ». Quant à la suppression du י de la première personne dans שם אנך, elle ne surprend nullement après la formule très connue שמע קל qu'on a vue ci-dessus et où se présente le même fait. On sait que la chute du י suffixe est des plus fréquentes dans les dialectes araméens.

Après le nom propre יחומלך devait venir au commencement de la ligne 13 le titre inévitable מלך גבל. Entre ces mots et פעל מלאכת הא, il y a place pour quatre lettres. En ajoutant כאנך, on obtient une proposition explicative analogue à כמלך צדק הא de la ligne 9. Le sens en est très clair : « Que le constructeur mette mon nom sur le disque et le portique, car je suis celui qui ai fait ces ouvrages. »

La seconde partie de cette phrase commence par ואם et doit énoncer une action opposée à celle qui vient d'être recommandée. Cette considération nous met à même de lire ainsi avec certitude les quatre mots qui viennent après : אבל תשת שם אנך « mais si tu ne mets pas mon nom ». La négation est exprimée par אבל, qui est identique à la forme איבל de l'inscription de Marseille (l. 18-21); elle se compose de deux particules négatives אי et בל.

De l'autre alternative, marquée également par ואם, il ne reste sur cette ligne que les lettres תא qu'il est facile de compléter en תאמר « ou si tu dis ». Les paroles prêtées à l'usurpateur se trouvaient

au commencement de la ligne 14, où il y a de la place pour dix ou onze lettres. Le contexte conduit à rétablir à peu près : אנך פעלתה « c'est moi qui l'ai fait ». Ce qui vient après doit renfermer une malédiction. Après un examen attentif de l'estampage, je crois reconnaître la proposition תא]כד אתה אדם ז « tu périras, toi cet homme », dans laquelle il faut signaler l'orthographe de אתה avec ה final comme en hébreu.

2. *Dernière phrase.* Elle commence comme la précédente par le mot כל « quiconque »; la troisième lettre du mot qui suit ne peut être qu'un ח, et la forme הסחה est le participe *qal* de la racine סחה « gratter, frotter, balayer », d'où le *piel* סִחֵה (Ézéchiel, xx, 4) « enlever en balayant ». Le grattage de la stèle aura pour suite l'effacement du nom de son propriétaire légitime. Je trouve cette idée exprimée par le mot ועכר qui termine la ligne, car עכר signifie « troubler, rendre méconnaissable ».

On comprend aisément que ce verbe exige, en guise de complément direct, les mots אית שמי « mon nom », qui occupaient le commencement de la ligne 15 et qui se rattachent parfaitement au reste de la ligne, si bien rétabli par M. Renan.

L'ensemble de l'inscription de Byblos semble donc devoir être lu et traduit ainsi qu'il suit :

1 אנך יחומלך מלך גבל בן יחדבעל בן בן אבמלך מלך

2 גבל אש פעלתן הרבת בעלת גבל ממלכת על גבל וקרא אנך

3 את רבתי בעלת גבל [כ שמר את גבל] ופעל אנך לרבתי בעלת
4 גבל המזבח נחשת זן אש ב[אסקף]ז והפתח חרץ זן אש
5 על פן פתחי ז והערת חרץ אש בכפת אבן אש על פתח חרץ זן
6 והערכת זא ועמדה והסמך אש עלה ומספנתה פעל אנך
7 יחומלך מלך גבל לרבתי בעלת גבל כ מאש קראת את רבתי
8 בעלת גבל ושמע קל ופעל לי נעם תברך בעלת גבל איתי
יחומלך
9 מלך גבל ותחוו ותארך ימו ושנתו על גבל כ מלך צדק הא
ותתן
10 לו הרבת ב]עלת גבל חן לען אלנם ולען עם ארץ ז וחן עם
אר]ץ
11 אחר עד עלם כ]ל ממלכת וכל אדם אש יסף לפעל מלאכת
עלת מקו]ם
12 ז ושת עלת פת]ח חרץ זן ועלת ערכת זא שם אנך יחומלך
13 מלד גבל כ אנך] פעל מלאכת הא ואם אבל תשת שם אנך
ואם תא]מר
14 אנך פעלתה תא]בד אתה אדם ז כל הסחרה עלת מקם
[וע]כ]ר
15 איתי שמי תאר] הרבת בעלת גבל איתי האדם הא וזרעו

Je suis Yeḥawmelek, roi de Gebal, fils de Yeḥoudbaʿal, petit-fils de Abimelek, roi de Gebal, que la dame Baʿalat-Gebal a fait roi sur Gebal.

J'invoque ma dame Baʿalat-Gebal, car elle a protégé Gebal, et j'offre à ma dame Baʿalat-Gebal cet autel de bronze qui est près de ce seuil, et cette sculpture d'or (= le disque) qui est au-dessus de ma gravure que voici, et la ville d'or (= la

Fortune) qui est dans la coupole de pierre qui est au-dessus de ladite sculpture d'or. Ce portique, avec ces colonnes et l'architrave qui est sur elles, et avec sa toiture, c'est aussi moi, Yeḥawmelek, roi de Gebal, qui l'ai fait pour ma dame Baʿalat-Gebal; car, lorsque j'ai invoqué ma dame Baʿalat-Gebal, elle a écouté ma voix et m'a fait du bien.

Que Baʿalat-Gebal bénisse Yeḥawmelek, roi de Gebal; qu'elle conserve sa vie, qu'elle prolonge ses jours et ses années sur Gebal, car c'est un roi juste. Que la dame Baʿalat-Gebal lui donne faveur aux yeux des dieux et aux yeux de cette nation, avec la faveur de (toute) autre nation, à jamais.

Toute personne, de race royale ou simple particulier, qui ajoutera un ouvrage quelconque sur cet endroit, qu'elle mette sur ladite sculpture d'or et sur ce portique mon nom, Yeḥawmelek, roi de Gebal, car je suis l'auteur desdits ouvrages. Mais, si tu ne mets pas mon nom et si tu dis : c'est moi qui les ai faits, tu périras, toi cet homme.

Celui qui grattera sur cet endroit et effacera mon nom, que la dame Baʿalat-Gebal maudisse cet homme-là et sa postérité.

L'inscription de Byblos est un des rares monuments phéniciens dont la date peut être, sinon précisée, du moins circonscrite dans de très étroites limites chronologiques. Elle appartient à l'époque perse et très vraisemblablement à la seconde moitié de cette époque, c'est-à-dire au IVe siècle avant notre ère. Cette qualité de monument presque daté double la valeur des données nouvelles qu'elle nous offre implicitement sur l'état social et religieux des Phéniciens, données qui surpassent de beaucoup l'intérêt intrinsèque de l'inscription. L'épigraphiste ne saurait négliger ces renseignements sans réduire sa tâche au simple travail matériel et pour ainsi dire mécanique

de la lecture et de la traduction. L'interprétation d'un texte ancien procure à son auteur une satisfaction qui est d'autant plus vive que les difficultés qu'il avait à vaincre étaient plus grandes. Cela le récompense amplement de sa peine et satisfait son amour-propre. Mais après avoir réglé sa petite affaire personnelle, il lui reste un devoir à remplir, devoir aussi digne que sacré, qui consiste à effacer quelques points d'interrogation du grand livre de l'antiquité de notre espèce. Placée dans sa véritable sphère d'action, l'épigraphie, autre échelle de Jacob, doit conduire l'esprit du domaine des faits tangibles dans les régions sereines de la synthèse, et aboutir ainsi à une philosophie expérimentale solide et sage, qui se tient à égale distance entre l'enthousiasme et le dédain, tendances qui sont l'une et l'autre le fruit de l'éducation et de l'habitude. L'épigraphiste n'a pas de système à faire, il n'a qu'à signaler les faits nouveaux et à les rattacher aux faits déjà connus par un lien naturel et en harmonie avec le milieu où ils se présentent. Observateur impartial, il expose ces données dans toute leur simplicité, leur assigne une place convenable et n'exprime son jugement sur l'ensemble que sous la formelle réserve que d'autres monuments viennent confirmer plus tard la partie conjecturale de sa manière de voir.

Cela dit, je demande la permission de formuler quelques-unes des réflexions que la lecture de l'inscription de Byblos m'a suggérées.

Au point de vue paléographique, l'écriture du mo-

nument de Byblos montre certaines particularités qui lui donnent une physionomie spéciale. Elle est en général plus raide, moins réglementée et plus enjolivée que l'écriture sidonienne de l'inscription d'Eschmounazar. L'inconstance des formes est telle qu'on a quelquefois de la peine à reconnaître la même lettre à peu de distance. On note, en particulier, les points suivants : l'*aleph* n'a plus qu'un trait du côté gauche, au lieu de l'ancien triangle; les lettres *bet* et *aïn* ouvrent quelquefois leur boucle, comme c'est l'usage dans l'écriture araméenne; cela arrive aussi une fois au *dalet*. Les lettres *waw*, *kaf* et *noûn* se confondent facilement, et le trait moyen du *mem* se prolonge parfois d'une façon insolite; le *he* surtout prend une forme particulière non encore constatée autre part.

Pendant que l'écriture du texte de Byblos penche vers l'araméen, la langue dans laquelle il est rédigé montre, au contraire, de remarquables attaches avec l'hébreu. Le suffixe de la troisième personne du singulier est *waw* et non pas *yod* comme en sidonien. Le démonstratif *zan* ne se retrouve sous cette forme qu'en hébreu. Le pronom de la seconde personne du singulier s'écrit אתה avec un ה final comme en hébreu. Le ה remplace aussi dans חכחה le *yod*, troisième radical devenu muet dans la prononciation, ce qui constitue une autre conformité avec l'orthographe hébraïque. Ces faits sont néanmoins d'un ordre trop secondaire pour augmenter la crédibilité de l'opinion émise par Movers et Charles Ritter, d'après laquelle

les Giblites auraient été apparentés aux Hébreux. Ils ont cependant eu raison de considérer la population de Byblos comme un petit monde à part. Les Giblites avaient, en effet, une divinité tutélaire à eux, un gouvernement indépendant, et se distinguaient de leurs voisins par une différence dialectale, autant que la phonologie des langues sémitiques peut le comporter. En Phénicie, comme en Grèce, chaque territoire un peu important paraît avoir eu son dialecte particulier, devenu littéraire de bonne heure et se conservant avec une grande ténacité jusqu'à l'extinction complète de l'esprit national.

En ce qui concerne la représentation figurée de la déesse de Byblos, M. de Vogüé a démontré qu'elle était absolument égyptienne, par le style, le costume et les attributs. La Phénicie consistait en une bande de terre peu fertile et très étroite s'étendant le long de la Méditerranée et entourée de montagnes qui interceptaient la communication avec l'intérieur du continent. Les habitants n'avaient d'autre ressource que la navigation. Le cabotage les conduisit tout d'abord en Égypte, où ils fondèrent plusieurs établissements qui obtinrent beaucoup de privilèges. Cette cohabitation séculaire et toujours amicale avec les Égyptiens donna lieu à un échange d'idées et de coutumes entre les deux races. L'introduction du dieu Ptah, dont l'origine sémitique semble assurée, remonte à l'ancien empire. Plus tard, l'Égypte tout entière est gouvernée par des rois sémitiques pendant un espace de plusieurs siècles. Avec l'avènement de

la XVIIIe et de la XIXe dynastie, les rapports avec la Phénicie n'ont pas souffert. Les Hyksos chassés d'Égypte se mêlèrent aux Chananéens de la côte et y continuèrent les mœurs égyptiennes qu'ils s'étaient appropriées depuis leur naissance. Une autre partie des pasteurs n'a jamais quitté l'Égypte et occupait le nome séthroïte où M. Mariette a retrouvé leurs descendants. Bientôt, la faveur dont les Phéniciens jouirent en Égypte fut telle qu'un monarque syrien, *Arisou* (= ארש), tenta, quoique en vain, de supplanter la dynastie légitime. Cette tentative réussit mieux au Syrien Boubaï qui fonda la XXIIe dynastie à laquelle appartient Sisaq ou Scheschonq, le conquérant de Jérusalem sous le successeur de Salomon. C'est ainsi que les divinités sémitiques *Baal* (בעל), *Set* (צד), *Astarté* (עשתרת), *Anata* (ענת), s'introduisirent dans le panthéon égyptien et eurent leurs temples à Memphis. « Vers le milieu de la XIXe dynastie, dit M. Maspero, les conquêtes de Sésostris et l'alliance étroite que ce prince conclut avec le souverain des Khétas mirent à la mode l'usage des dialectes syriens. On tint à honneur de les enseigner non seulement aux enfants libres, mais aux esclaves nègres et libyens. Les gens du monde et les savants se plurent à émailler leur langage de locutions étrangères. Il ne fut plus de bon goût d'habiter une ville (*nout*), mais une *qiriat* (קרית, קרת); d'appeler une porte *ro*, mais *taraa;* de s'accompagner sur la harpe (*bent*), mais sur le *kinnor*. Les vaincus, au lieu de rendre hommage (*aaou*) au Pharaon, lui firent le *salam*, et les troupes

ne voulurent plus marcher qu'au son du *toupar* ou *toph* (תף « tambour »). Le nom sémitique d'un objet faisait-il défaut, on s'ingéniait à défigurer les mots égyptiens pour leur donner au moins l'apparence étrangère... Les raffinés de Thèbes et de Memphis trouvaient autant de plaisir à *sémitiser* que nos contemporains à semer le français de mots anglais mal prononcés. »

Les Phéniciens, de leur côté, mirent beaucoup de bonne volonté à s'approcher des Égyptiens. Sans renoncer à leur langue et à leur religion; ils permirent aux Pharaons de construire des temples égyptiens dans leur pays et acceptèrent les symboles égyptiens pour la représentation de leurs divinités nationales. Dès lors, la Phénicie ne fut qu'une simple succursale de l'Égypte et n'eut d'autre tâche que celle de copier les œuvres d'art de la vallée du Nil dans l'intérêt de son commerce. On eut alors un spectacle des plus curieux d'une population sémitique ayant des allures égyptiennes. C'était un vrai scandale aux yeux des Sémites pur sang, si jaloux de leur indépendance et de leurs antiques traditions. Déjà les Phéniciens eux-mêmes finirent par se persuader qu'ils avaient la même origine que les Égyptiens, car le peuple a toujours raisonné d'après le proverbe connu: qui se ressemble s'assemble.

Un peu plus tard surgit une légende qui eut des suites fatales pour les peuplades chananéennes établies dans les montagnes adjacentes. Chanaan, l'ancêtre des Phéniciens, aurait été maudit par le père

commun de l'humanité. La tribu des Beni-Israël, échappée de l'Égypte, se servit de ce prétexte pour supplanter les Chananéens de la Palestine, et les Phéniciens eux-mêmes ne durent leur salut qu'aux garnisons égyptiennes que les Pharaons laissèrent dans le pays afin de tenir ouverte la route de l'Asie. Il faut toutefois reconnaître que ces concessions de part et d'autre n'ont amené qu'une tolérance mutuelle, et que la transformation des Phéniciens était plus apparente que réelle, la langue et la religion ayant empêché jusqu'à la fin l'absorption de la Phénicie par l'Égypte. Ce phénomène s'est répété plus tard par rapport à la Syrie. L'introduction du culte grec dans ce pays eut pour résultat l'assimilation des dieux asiatiques aux principales divinités du panthéon hellénique, mais ne changea pas le fond des croyances. Il vint même un temps où les dieux syriens reçurent à Rome les honneurs publics et menacèrent de laisser dans l'ombre les vieilles divinités du Latium.

Mais l'intérêt principal de cette stèle réside, à mon avis, dans la révélation d'une déesse sémitique agissant avec une entière indépendance et sans le moindre concours d'un parèdre masculin. Baʿalat-Gebal est la déesse principale de Byblos au même titre que Camosch, par exemple, est le dieu supérieur de Moab. A côté d'elle, les autres divinités (אלנם) nationales et locales sont reléguées au second plan et ne sont mentionnées qu'en passant. Le grand temple de Byblos est construit pour elle seule, et bien qu'on y ait placé les statues des autres divinités, celles-ci

n'y figurent qu'à titre d'hôtes, de θεοὶ συνναοί. C'est à elle que le roi attribue tous les bienfaits et toute la prospérité de son royaume; c'est à elle qu'il demande la vie, la bénédiction et la faveur aux yeux des dieux et des hommes; car, quoique puissante et prête à protéger efficacement son patrimoine, la déesse aime avant tout la paix et cherche à éviter le mécontentement de ses divins compagnons et des hommes qui jouissent de leur faveur. C'est là une notion bien différente de celle qu'on avait jusqu'à présent sur les déesses phéniciennes. La déesse de Byblos ne montre aucune trace d'un dédoublement, d'une hypostase féminine du dieu primordial; loin d'avoir un caractère purement passif, elle déploie une inflexible énergie, soit pour fortifier et vivifier ses adorateurs, soit pour exercer la vengeance et détruire ses ennemis. C'est l'idée de la toute-puissance si heureusement exprimée dans les vers si connus de Plaute :

Diva Astarte, hominum deorumque vis, vita, salus, rursus eadem quæ es
Pernicies, mors, interitus . . . . . .

Ce que le poète latin dit par rapport à Astarté est strictement vrai au sujet des autres déesses phéniciennes. Celles-ci, quoique tenues d'observer les devoirs sociaux envers leurs parents et leurs époux, sont politiquement indépendantes et souvent supérieures aux premiers. C'est précisément le cas de Baʿalat-Gebal, qui est la sœur d'Astarté et non Astarté elle-même comme on l'a affirmé jusqu'à présent.

Philon de Byblos nous apprend, en effet, que des trois filles et épouses de Cronos, Astarté, Rhéa et Baaltis ou Dioné, c'est la dernière qui obtint le gouvernement de la ville de Byblos qu'il avait fondée (*Καὶ ἐπὶ τούτοις ὁ Κρόνος Βύβλον μὲν τὴν πόλιν τῇ θεᾷ Βααλτίδι, τῇ καὶ Διώνῃ δίδωσι*), et le monument de Yeḥawmelek le confirme d'une manière éclatante. Négligé à Byblos, le dieu fondateur *Baʿal-Gebal* ou *El-Gebal* s'est réfugié dans la ville voisine d'Émèse, d'où, sous le nom de Elagabalus ou Alagabalus (אלהנבל), il a été transporté à Rome par un de ses prêtres devenu l'empereur Héliogabale.

Vu l'importance de ce point de vue, il ne sera pas superflu de rapprocher ci-après les textes phéniciens qui se rapportent exclusivement à des déesses. Ils sont fort rares, et cela par une raison bien évidente. L'esprit sémitique a toujours considéré le mariage comme la base essentielle de toute société tant humaine que divine. Tous les dieux ont leurs épouses légitimes qui leur donnent de nombreux enfants. Il y a quelques exemples où le nom de la déesse se forme du nom de son divin époux par l'adjonction de la terminaison du genre féminin, ת ; on a ainsi *Baʿal* et *Baʿalat* (*Bel* et *Belit*), *ʿAn* et *ʿAnat* (*Anu* et *Anatu*), *El* et *Allat;* mais dans l'immense majorité des cas, les noms des déesses sémitiques sont formés d'une manière indépendante. En général, l'hommage rendu au dieu revient en même temps à sa divine épouse sans qu'il soit nécessaire de la désigner expressément. Par contre, lorsque l'hommage s'adresse

à la déesse en premier lieu, et à plus forte raison lorsqu'il vise à la déesse seule, on peut être sûr que, dans la légende locale, le dieu joue un rôle secondaire et presque effacé. Quant aux déesses vierges dont on parle tant, on n'en constate aucune trace dans la mythologie phénicienne. Le célibat absolu aussi bien que la notion de vierges-mères répugnent on ne peut plus à l'esprit sémitique. Nous savons par le témoignage de Philon de Byblos que les trois déesses suprêmes de la Phénicie avaient une nombreuse descendance; ceux qui prétendent le contraire transportent des notions gréco-romaines ou égyptiennes[1] dans un domaine étranger, et augmentent à leur insu les ténèbres dont l'éclectisme des basses époques a enveloppé les religions de l'Orient.

La mention la plus anciennement connue d'une déesse phénicienne est celle qui figure sur les ex-voto de Carthage dans la formule לרבת לתנת פנבעל ולארן לבעל חמן (à la dame Tannat-Peniba^cal et au seigneur Ba^cal-Ḥammon). J'ai montré ailleurs que le mot Peniba^cal était un nom de lieu, *Tannat de Peniba^cal*[2], et non une expression abstraite, *face de Ba^cal* ou *émanation de Ba^cal*. Un nouveau texte a depuis confirmé cette interprétation. Le n° 419 de la collection de M. de Sainte-Marie fait connaître une Tannat dont le sanc-

[1] Les Égyptiens, ignorant le véritable état des déesses phéniciennes dont ils adoptaient le culte, appelaient *Astarté* et *Anat* : « déesses qui conçoivent et n'engendrent pas »; c'est probablement de là que la légende de la Vierge phénicienne s'est répandue chez les Grecs.

[2] L'île de Πρόσωπον, près de Carthage. Voir mes *Mélanges d'épigraphie et d'archéologie sémitiques*, p. 45 et 46.

tuaire principal était dans le quartier de Carthage nommé *Mégara*, תנת מערת. Les Phéniciens identifient d'habitude תנת avec Artémis; mais dans une inscription latine de Lambèse elle est assimilée à *Ops* ou Rhéa, et Baʿal-Hammon à Cronos (« Pro salute Antonini imp. et Julie Domine pos. sa[cerdotes] eo[rum] Saturno domino et Opi reginæ sac[rum] templum et aram et porticum fecerunt »), tandis que Pausanias la mentionne sous le nom de Ἥρα Ἀμμωνία, en société de Παράμμων, c'est-à-dire de Baʿal-Ḥammon[1]. Ces sortes d'identifications sont trop superficielles pour qu'on s'y arrête; le fait qui nous importe uniquement est la prééminence dans Carthage de Tannat sur Baʿal-Ḥammon, lequel était pourtant le dieu suprême de la Libye.

Une déesse qui confine de très près à Tannat est celle que les Grecs nommaient Ἀμμάς ou Ἀμμαία. On la considérait comme la nourrice d'Artémis, et on l'identifiait tantôt avec Rhéa, tantôt avec Déméter. M. J. Euting a publié dans les Mémoires de l'Académie de Saint-Pétersbourg un texte votif phénicien exhumé à Carthage et consacré aux deux déesses à la fois : « A la dame Amma et à la dame maîtresse de l'adytum » (לרבת לאמא ולרבת לבעלת החדרת). Ici encore les parèdres masculins sont négligés et laissés dans l'ombre en face du prestige qui entoure leurs divines épouses.

[1] Ce témoignage direct fera, je l'espère, disparaître les dernières hésitations qui se sont fait jour en Allemagne au sujet de l'identification de חמן avec la Libye.

Le culte de la déesse *ʿAnat* ענת remonte aux plus anciennes époques des peuples sémitiques, témoin les noms de ville *ʿAnat* en Mésopotamie, *Bet-ʿAnat* (בית ענת), *Bet-ʿAnot* (בית ענות) et *ʿAnatot* (ענתות), dans la Palestine préisraélite. Les noms d'homme ʿAnat et ʿAna (עֲנָה) s'observent chez les Hébreux et plus anciennement encore chez les Chananéens et les Ḥorites (Juges, III, 31; Genèse, XXXVI, 2, 20). Pendant les grandes guerres de la XVIIIe et de la XIXe dynastie, le culte d'Anat prit racine en Égypte. Ramsès II s'intitule « héros d'Anat, » sa fille s'appelle *Bint-Anat* (fille d'Anat), et son épée *Anta-m-nekht* (Anat est force). Ramsès III dit que « Anta et Astarté sont près de son bouclier, » et un cheval de Séti Ier se nomme *Antat-herta* (Anat se réjouit). A l'époque grecque, on trouve Anat sur une médaille syrienne et sur la stèle phénicienne de Larnax Lapithou, où elle est assimilée à l'Athéné grecque (Ἀθηνᾷ σωτείρᾳ = לענת עז חים). Dans tous ces monuments, on ne trouve pas la moindre mention du parèdre masculin *ʿAn*, et cependant ce parèdre a certainement existé. Il est avéré que les Chaldéens attribuaient à *Oannès* (= *Anu*) l'origine des arts et des sciences. Son image, dont le poisson est l'appendice caractéristique, se voit sur un grand nombre de monuments assyro-babyloniens. An occupe le sommet de l'échelle hiérarchique du panthéon babylonien, les autres dieux sont ses enfants ou ses petits-enfants. Parmi tous les temples consacrés à ce dieu en Babylonie se faisait remarquer de bonne heure celui d'Erech, ville de prédilec-

tion d'An et d'Anat. Avec le relèvement de l'empire d'Assyrie, le culte d'An a été supplanté par celui d'Assour, dieu éponyme de l'empire du nord, que le système primitif avait enregistré comme une divinité cosmique. Dès lors, le prestige d'An pâlit considérablement même en Babylonie, mais ne se perdit pas entièrement. En Syrie, ce sont les habitants de Sepharwaïm [1], près de Hamat, qui offraient leurs hommages à *ʿAn* sous le nom de *ʿAnammelek* (עֲנַמֶּלֶךְ « An-roi »), et tout récemment j'ai trouvé les noms propres *ʿAn* (ען) et *Ben-ʿAn* (בן־ען « fils de ʿAn ») dans les inscriptions arabes du Safa. Néanmoins, depuis le XIVe siècle avant notre ère, l'adoration de ʿAnat prévalut chez les Sémites au détriment de son époux, lequel fut presque oublié.

Nous terminerons par la mention d'Astarté, la déesse la plus célébrée du panthéon sémitique. Le mot ʿAchtoret (עשתרת) désigne en hébreu la femelle du menu bétail; en assyrien, *istaritu* (אישתאריתו) est le mot ordinaire pour déesse, et la Bible parle aussi de plusieurs *ʿAchtarot* (עשתרות). Pour préciser l'individualité, on ajoute un autre nom qui est, si je ne me trompe, celui du père, ainsi *ʿAschtar-Kamosch* (עשתר־כמש) « Astarté (fille) de Kamosch », *ʿAthar-ʿAta*

[1] סְפַרְוַיִם. Les assyriologues l'identifient à tort avec la ville babylonienne de *Sippara*. Les passages II Rois, XVIII, 34, XIX, 13, et tout particulièrement celui de II Rois, XVII, 24, montrent indubitablement qu'elle était située dans la Hamatène. On y reconnaît aisément la ville de סִבְרַיִם, sise entre les territoires limitrophes de Damas et de Hamat (Ezéchiel, XLVII, 16).

(Atargatis, עתרעתה; *ʿAthar*, forme araméenne) «*fille* de *ʿAtha*». La notion d'androgynisme qu'on a voulu y voir ne repose sur aucune autorité ancienne. L'inscription d'Eschmounazar mentionne l'Astarté céleste (עשתרת שמם) parmi les «dieux saints» (אלנם קדשם) de la Phénicie. En Mésopotamie, on connaît déjà six déesses de ce nom, pour la plupart protectrices de grandes villes, comme l'étaient *Baʿalat-Gebal* et *Atargatis*; celle-ci était la patronne d'Hiérapolis de Syrie. Les documents assyriens nous montrent la part que ces déesses prennent dans le gouvernement du monde au milieu de leur famille. Écoutons d'abord Istarit, fille de Sin, qui énonce sa propre louange[1] :

אנא שותאבוֹל תִּירִיתִי אוֹאוֹז גיתמאליש אוֹאוֹז

אנא אבִיא אן־סין שותאבוֹל תִּירִיתִי אוֹאוֹז גיתמאליש אוֹאוֹז

אנא סיס־יא אן־פאר שותאבוֹל תִּירִיתִי אוֹאוֹז גיתמאליש אוֹאוֹז

יאֹשי אבי אן־נאנֹארו אולזיוֹאוֹנֹי שותאבוֹל תִּירִיתִי אוֹאוֹז

אש אן־אֹי אילֹישותי שותאבוֹל תִּירִיתִי אוֹאוֹז גיתמאליש אוֹאוֹז

Je dirige le gouvernement de la nature, je le dirige énergiquement;

Près de mon père Sin, je dirige le gouvernement de la nature, je le dirige énergiquement;

Près de mon frère Sams, je dirige le gouvernement de la nature, je le dirige énergiquement;

Mon père Nannar (illuminateur) m'a établie, je dirige le gouvernement de la nature;

Dans les cieux magnifiques, je dirige le gouvernement de la nature, je le dirige énergiquement.

[1] Fr. Delitzsch, *Assyrische Lesestücke*, p. 34 et 35.

Sin (lune) et Sams (soleil) appartiennent au cycle des dieux supérieurs; cependant Istarit l'emporte sur eux en ce qui concerne le gouvernement du monde. En fille respectueuse, elle attribue son élévation à la faveur de son père, mais elle est consciente de son haut rang et accentue fortement l'entière indépendance de son gouvernement.

Ce dernier point se révèle avec éclat dans un autre morceau liturgique consacré à l'Istarit d'Erech, fille d'An et d'Anat. Comme Baʿalat-Gebal à Byblos, Istarit a éclipsé ses parents et est devenue la patronne de la ville babylonienne. Le poème ci-après est une élégie sur la destruction d'Erech par l'ennemi; il s'adresse directement à la grande souveraine [1] :

אדי מאתים בּוּלתי נאכּיל טו־שׁו...

אש אירכי רישתי אורוך צומו איתּאשכאן

אש בית אול־באר בית פירישתיכי דאמי כימא מי אינּאקוּ

אש נאפחאר מאתאתיכי אי(שאתי) איצדימא כימא זומרי אישבוך

בּוּלתי מאאדיש ראנּילתי צאנדאכו

נאכרו דאנו כימא קאני אידישאם שיבּיר

טימי אול צאבתאכו ראמאני אול חאסאכו

כימא צוצי מושאם או אורי אדאמּום

דיש־כו נית־כי אודנינכי

ליב־זו נאן־אין־כו־אי באר־זו נאן־אין־נאח

Jusqu'à quand, ma dame, l'infidèle (triomphera-t-il)?
Dans ta ville capitale, Erech, il règne un lugubre silence;

[1] IV R., pl. XIX, n° 3.

Dans la maison Ulbar, la maison de ton oracle, le sang a coulé comme l'eau;

Dans la totalité de tes pays, le feu a fait rage et s'est répandu en spirale.

Ma dame, je souffre énormément du malheur.

Brise l'ennemi puissant, comme (on brise) un roseau solitaire.

Je ne prends plus aucune résolution, je ne me sens plus moi-même;

Comme les vagues (soulevées), je rugis nuit et jour.

Moi, ton serviteur, j'annonce ta puissance;

Que ton cœur (= courroux) se calme, que ton foie (= ressentiment) s'apaise!

Tout commentaire ne ferait qu'affaiblir l'évidence qui ressort de ce beau poème, qu'on prendrait aisément pour l'œuvre d'un psalmiste de l'école de Jérémie. Mettez Jérusalem à la place d'Erech et Jéhova à la place d'Istarit, et vous aurez le cent cinquante et unième psaume. Mais ne dérangeons rien, et laissons chaque divinité à sa place! Istarit est la souveraine d'Erech. Fâchée, elle châtie son peuple par la main d'un ennemi cruel; apaisée, elle le relève et le comble de faveurs. Que font, à côté d'elle, ses parents An et Anat, ses frères Bel et Ia, son cousin Sin, son neveu Sams et les autres dieux de l'Assyrie? Ils consentent tacitement à tout ce qu'elle fait. Ils règnent; Istarit, elle, gouverne.

Que cela est loin du principe du *père* et de la *mère*, de la *lumière* et des *ténèbres*, effectuant l'opposition entre le *chaud*, le *sec*, le *léger*, le *prompt* d'une part, et le *froid*, l'*humide*, le *lourd*, le *lent* de l'autre, prin-

cipe auquel les premiers théologiens juifs et chrétiens et leurs adeptes modernes ont réduit la mythologie orientale!

En résumé, les religions sémitiques ne font pas de différence entre dieux et déesses, celles-ci l'emportent même très souvent sur leurs parèdres masculins. On peut dire que les Sémites ont fait leur mythologie à l'image de leur royauté, absolue en même temps que patriarcale, à laquelle l'exclusion de la femme est toujours restée inconnue[1]. A l'heure qu'il est, il serait téméraire de dire en quoi la mythologie sémitique diffère de celle des autres races; mais on entrevoit déjà assez distinctement qu'en dehors des personnifications naturalistes indispensables, elle réfléchit, plus que toute autre mythologie, le développement régulier de la famille en commune et de la commune en État. Simple et égalitaire chez les nomades, elle devient compliquée, hiérarchique et savante chez les peuples qui ont constitué de bonne heure un État régulier. C'est surtout le cas de la mythologie assyro-babylonienne, qui est le reflet d'une forte organisation militaire et administrative. Tout y est réglé avec un ordre parfait, rien n'y est laissé au hasard; les faits et gestes des individus eux-mêmes sont surveillés et enregistrés par une police invisible qui ne les quitte pas un

[1] Il n'y a pas une seule nation sémitique qui n'ait eu des femmes à la tête du gouvernement; il est inutile de citer des noms que l'histoire a dûment enregistrés. On constate le même fait chez les Égyptiens; mais où sont les reines de l'Inde, de la Perse, des États grecs, de Rome? Chez tous ces peuples la femme n'a régné que dans la *fable*.

instant. La religion phénicienne avait moins d'essor. Son sacerdoce a été de bonne heure absorbé par la royauté. Le Phénicien, presque toujours en contact avec l'étranger, devint cosmopolite. Son intérêt lui commandait de pactiser avec l'Égypte, il acceptait la mode égyptienne, et représentait sa Baʿalat-Gebal sous la forme d'une Isis très orthodoxe. Le fond de l'esprit phénicien est cependant resté immuablement sémitique, et c'est ce côté qui nous intéresse le plus. Je ne sais si la conception du « dieu triple et un » est égyptienne, comme on l'affirme; ce qui est certain, c'est que les Sémites ne l'ont pas connue. La mythologie sémitique n'est ni un monothéisme, ni un hénothéisme, mais un panthéisme envisagé au point de vue social. Elle a pour but de faire connaître l'harmonie de l'univers dans la diversité, et l'ordre dans le désordre apparent des phénomènes. Puis, en se transportant dans le domaine moral, elle nie le hasard, qui est l'injustice, et proclame la loi, qui est la providence.

NOTICE

SUR

LES TRIBUS ARABES

DE LA MÉSOPOTAMIE,

TRADUITE DE L'ARABE

PAR M. CLÉMENT HUART.

La notice dont nous donnons ici la traduction forme un manuscrit de quelques pages qui a été écrit en 1865, par un Arabe de Syrie, nommé Es-Séyid Djurdjîs (Georges) Hamdi, ainsi qu'il résulte d'une lettre dont la copie a été placée à la fin, sous forme d'appendice, et dont voici le texte et la traduction :

كنتَ قد امرتنى بتحرير نبذة عن تاريخ العرب المتفرّقين الآن
فى الجزيرة ما بين اورفه وبغداد واطراف الشامية وانّ اوجاعى
واسقامى واشتغال افكارى كانت قد منعتنى عن ذلك وبهذا
الحين قد منّ الله علىَّ بالشفآء من الاسقام فأخليت فكرى
ممّا فيه وطلبت المساعدة على ذلك من بعض الاخوان وحرّرتُ
هذه النبذة على قدر الامكان باللغة[1] العربّية الدارجة
ليسهل فهمها على اىّ مَنْ كان فالمرجو العفو عن التأخير

[1] Ms. بلغة.

فالعبد لا زال عند خضمّ كرمكم غارقًا فى بحار التقصير افندم ،
شوال ٢١ سنة ١٢٨١ ومارت ١٩ غرى سنة ١٨٦٥

السيد
حرجس
حمدى

« Vous m'aviez demandé d'écrire un précis de l'histoire[1] des Arabes actuellement disséminés dans la Mésopotamie, dans l'espace compris entre Orfa, Baghdad et la région de l'Euphrate[2]; mais les souffrances, la maladie et mes préoccupations m'avaient empêché de mettre ce projet à exécution. Grâce à Dieu! je suis maintenant entièrement rétabli; j'ai chassé de mon esprit toute occupation étrangère, j'ai même prié un de mes amis de m'aider dans mon travail, et j'ai rédigé la présente notice avec tout le soin possible et en langue arabe vulgaire, afin que tout le monde puisse la lire aisément. J'espère donc que vous me pardonnerez ce retard, et je vous prie, Monsieur, d'agréer l'expression des regrets que j'éprouve de ne pouvoir mieux reconnaître vos bontés infinies.

« 21 chawwâl 1281 = 19 mars (nouv. style) 1865. »

« Georges Hamdi. »

C'est à la demande de M. Ad. Geoffroy, vice-consul de France à Lattaquié, que l'auteur avait composé cet opuscule, qui se trouvait naguère en la possession de M. Alph. Guys, consul de France à Damas, de la bienveillance de qui nous le tenons.

[1] Je croirais volontiers qu'ici le mot تاريخ ne doit pas être pris dans le sens de chronologie, mais dans un sens beaucoup plus large, dont les exemples ne sont pas rares. C'est ainsi que l'on dit التاريخ الطبيعى « l'histoire naturelle », etc.

[2] Je donne plus loin (page 218, note 1) les raisons qui me font traduire شامية par « Euphrate ».

Ce petit ouvrage n'a que douze pages de vingt lignes chacune; l'écriture n'en est pas élégante, mais elle est suffisamment nette et lisible. Les détails que l'auteur nous donne sur l'état actuel des tribus nomades, arabes et kurdes, qui habitent la Mésopotamie, sont aussi succincts que possible; la plupart des articles ne contiennent guère qu'une indication sommaire de la position géographique de ces tribus, et quelques mots relativement à leur genre de vie; au point de vue de la statistique, ils sont encore plus insuffisants, puisque l'énumération de la population n'est faite qu'approximativement, par nombres ronds et par *tentes* ou *maisons*. Néanmoins, il nous a semblé que les renseignements contenus dans cet opuscule viendraient utilement corroborer ou éclaircir les données que nous fournissent les voyageurs et les géographes, et les compléter sur certains points. On sait d'ailleurs que les défauts qu'on serait en droit de lui reprocher sont communs, il faut l'avouer, à la plupart des travaux statistiques et géographiques que nous devons à la plume des Arabes.

TRIBU DES CHAMMAR شَمَّر

La tribu des Chammar est très considérable et se divise en branches nombreuses. Le territoire qu'elle occupe s'étend depuis Orfa jusqu'à Baghdad. Elle a pour chef le chéikh Farḥan ben Saffouk, dont la nomination est au choix du *muchîr* (maréchal commandant le corps d'armée) de Baghdad, مروّس من مشير بغداد; il touche une pension (du gouvernement turc), صاحب معاش. Sous ses ordres est placé, avec un rang supérieur à celui des autres chéikhs, son frère, le chéikh ʿAbd el-Kérîm, qui est nommé par le *vâli*[1] d'Orfa, et reçoit également des subsides. En

[1] Dans la hiérarchie turque actuelle, gouverneur général, qui gou-

outre, chaque branche de la grande tribu a un chéikh particulier qui la commande. Chacune de ces divisions habite séparément; s'il survient quelque difficulté parmi ces Arabes, ils s'adressent pour la résoudre soit au chéikh Farḥân, soit à son frère, ʿAbd el-Kérîm, selon qu'ils se trouvent plus rapprochés de l'un ou de l'autre de ces deux personnages. Ces tribus ne séjournent pas un mois dans le même endroit, mais elles ne cessent de se transporter de place en place dans les limites de la Mésopotamie, de Baghdad à Orfa et jusqu'à l'Euphrate [1]. Chacune demeure à part, sous des tentes en poil (de chameau) [2]. La coutume constante de ces nomades, ce sont les incur-

verne un *vilâyet*. Le mot ولايت a remplacé l'ancien إيالت ou pachalik, désignation sur laquelle on peut consulter une note de Charmoy, *Chérèf-Nâmèh*, p. 2, note 2.

[1] وإلى الشامية. Le mot شامية se rencontre plusieurs fois dans le cours de cette notice. Il désigne ordinairement : 1° le désert de Syrie (conf. une note de Rousseau, *Notice sur les Wahabis*, Paris, 1809, p. 145); 2° un district situé près de Mechhed-Ḥoséïn (voy. Niebuhr, *Descr. de l'Arabie*, t. II, p. 266). Aucun de ces sens ne convient ici; l'expression على شطّ الشامية, répétée à trois reprises, page 239, ne paraît devoir s'appliquer qu'à une rivière; or, le nom de l'Euphrate n'est prononcé nulle part, bien que plusieurs des tribus énumérées habitent sur ses bords, et c'est ce qui m'a fait penser que l'auteur avait désigné ce dernier fleuve sous le nom qui nous occupe.

[2] L'auteur se sert de l'expression بيوت شعر « maisons ou tentes de poil » pour désigner les habitations des Bédouins, qui sont, en effet, composées d'une épaisse et grossière étoffe noire de poil de chameau ou de chèvre, dressée sur des poteaux, à une certaine hauteur au-dessus du sol. Voyez *Journal asiatique*, numéro de janvier-février 1879, p. 121, et les détails donnés par J. L. Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahabys*, t. I, p. 37. Cf. également S. de Sacy, *Relation de l'Égypte par Abdallatif*, p. 378.

sions qui ont pour but le pillage, et ils ne cessent d'en faire de ce genre contre les ʿAnézéh[1], ce que ceux-ci leur rendent bien; l'inimitié qui existe entre ces deux tribus est célèbre[2].

Au printemps, ils se rapprochent des villes; ils vivent de leurs troupeaux de moutons et en vendent la laine et le lait. Ce sont de vrais loups ravisseurs; leurs visages sont aussi affreux que ceux des guenons, et leur cœur aussi cruel que celui des démons. Considérant comme licites le sang et les biens d'autrui, ils pillent et tuent sans miséricorde.

Nous avons dit plus haut qu'ils se divisaient en plusieurs branches. La plus grande de ces agglomérations, قبيلة, compte environ cinq cents tentes de poil, et la plus petite vingt tentes. Chacune se divise encore en *fakhids*, الفخاذ[3]. Parfois l'agglomération se rassemble tout entière et campe dans un seul endroit,

[1] Les ʿAnézéh sont la grande tribu bien connue qui occupe le désert de Syrie. «Les Arabes ʿAnézéh sont un des plus beaux types de leur race; ils sont grands, sveltes, actifs et cavaliers infatigables.» (Ch. Texier, *Les tribus arabes de l'Irac-Arabi*, p. 11, extrait de la *Revue orientale et américaine*. Cf. Niebuhr, *Descript. de l'Arabie*, t. II, p. 272.)

[2] La même inimitié existe entre les ʿAnézéh et la fraction de cette même tribu qui n'a pas quitté le Djabal-Chammar. Comparez Burckhardt, *op. laud.*, t. I, p. 30.

[3] Zamakhchari, dans son commentaire du Qorân, intitulé *Kechcháf* (cité dans les gloses des séances de Hariri, 1re édit., p. 329), en expliquant ce passage du Qorân, ch. XLIX, v. 13, وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ, énumère les six divisions entre lesquelles se partage la nation arabe; ce sont, en partant de la plus grande : شعب, قبيلة, عمارة, بطن, فخذ, فصيلة. Le فخذ est donc l'avant-dernière, comme importance, de ces divisions.

au nombre de cinq cents tentes; d'autres fois, au contraire, on peut voir un *fakhid* de vingt tentes camper isolément. Les Chammar ne pourraient se réunir dans un seul endroit, parce qu'alors la place leur ferait défaut pour faire paître leurs moutons et leurs chameaux; c'est pourquoi ils se divisent et campent non loin les uns des autres, à moins qu'ils ne craignent une incursion de l'ennemi ou qu'ils n'aillent en expédition. Au printemps, ils se transportent chaque jour dans un nouvel endroit, à environ deux heures de distance du précédent, pour permettre à leurs bêtes de paître.

Voici une liste des branches, قبائل, entre lesquelles les Chammar se divisent :

1° Akhraṣa, الاخرصه, 300 tentes. Leur chef est le chéikh Djedʿân, جدعان.

2° Zeïdân, الزيدان, 100 tentes, sous les ordres du chéikh Someïr, اسمير [1], connu pour sa méchanceté qui dépasse celle des autres Bédouins.

3° ʿAbda, عَبْدَة, 500 tentes; chéikh Abou 'l-Mikh, ابو المخ.

4° Aʿliyân, الاعليّان, 200 tentes; chéikh Medjwal, مِجْوَل.

[1] Les noms propres formés sur le thème فُعَيْل qui se rencontrent dans cette notice sont toujours écrits avec un ا prosthétique. Cela tient sans doute à la prononciation vulgaire, qui supprime le *dhamma* de la première lettre de ces formes diminutives, de sorte qu'on est porté à prononcer *Esméïr*, *Ekwéïkh*, au lieu de *Someïr*, *Kowéïkh*, etc. On en trouvera encore d'autres exemples plus loin.

5° Thâbet, الثابت, 400 tentes; chéikh Khalaf el-Hadab, خلف الحَدَبْ.

6° Nedjméh, نجمه, 200 tentes; chéikh Khalaf el-Kowéïkh, خلف الاكويخ.

7° Âmoud, العامود, 500 tentes; chéikh Gâṭêʿ, گاطع [1].

8° La section des Ṣâïḥ, عشيرة الصايح, 800 tentes, très considérable et très forte, sujet de gloire pour les Chammar; son chef est le chéikh Avouâri (?), الاڤوارى [2].

9° Ramoûth, الرموث, 200 tentes; chéikh Ṣallâl, صلّال.

10° Toumân, التومان, 300 tentes; chéikh Hassân, حسّان.

Ces subdivisions se nomment indifféremment عشائر ou قبايل.

Les Arabes qui accompagnent le chéikh Farḥân sont pris parmi toutes les tribus et forment une réunion de cinq cents tentes, ou même davantage. Ceux qui suivent son frère ʿAbd el-Kérîm appartiennent à

[1] Pour قاطع. Les Bédouins prononcent le ق tantôt comme گ, tantôt comme ج. Cette particularité n'est pas localisée dans le dialecte arabe de Mésopotamie (cf. J. Oppert, *Expédition scientifique en Mésopotamie*, t. I, p. 114); on la retrouve également chez les nomades du désert de Syrie.

[2] En Syrie, le ڤ à trois points diacritiques représente le son *v*. Je n'ai pu m'assurer si c'était le cas ici. L'on sait qu'en Algérie la même lettre sert à figurer le son *g*.

toutes les divisions qui sont de son parti; leur nombre s'élève à environ huit cents tentes. On trouve (outre ceux que nous avons déjà désignés) d'autres grands chéikhs de la famille de Saffouk; la seule différence est qu'ils ne sont pas nommés par l'autorité (turque).

Saffouk est leur grand chéikh; il a fait victorieusement la guerre aux Arabes depuis trente ans; on rencontre bien peu d'hommes dont la bravoure puisse être comparée à la sienne. Parmi ces chéikhs, il faut noter Mohammed Fârès, qui est indépendant; c'est l'oncle du chéikh Farḥân; il a sous ses ordres, tant de sa propre section, عشيرة, que d'Arabes qui se sont joints à elle, cent cinquante tentes. Il a un fils, nommé Chéikh Nâïf, qui a déjà fait preuve de bravoure; il a vingt-cinq ans, a réclamé la dignité de chéikh et s'est vu suivre par environ vingt tentes d'Arabes brigands et pillards. On compte encore le chéikh ʿAbd er-Raḥmân, frère de Farḥân, qui est aussi indépendant et a sous ses ordres deux cents tentes, et le chéikh Maʿdjoûn, également frère de Farḥân et indépendant, qui commande aussi à deux cents tentes d'Arabes réunis de différents côtés.

Ces chéikhs vivent aux dépens des Arabes qui leur sont soumis, ainsi que du butin que font leurs hommes. Ils ne cessent de camper avec le grand chéikh, qui les honore plus que tous les autres, parce qu'ils sont (à la fois) ses parents et les principaux des Chammar.

Conclusion. Les Chammar sont de vilaines gens; cependant ils jeûnent et font les prières obligatoires;

ils croient à la résurrection et à la rétribution des bonnes et des mauvaises actions, mais seulement au point de vue de la pratique du jeûne et de la prière; quant aux exactions et au sang versé, on pourrait croire, à voir leurs actes, qu'ils n'ont pas de religion. C'est pourquoi la Sublime Porte a ordonné, depuis trois ans, de les piller et de les mettre à mort. Dieu les combatte!

TRIBU DE TAÏ طَيّ.

(Mésopotamie, environs de Naṣîbin.)

Cette tribu est également très considérable[1]; elle se divise pareillement en plusieurs branches. Son chef est le chéikh Soléïmân el-Hasan, il est nommé, مروّس, par le *muchîr* de Diâr-Bekr et reçoit une pension (du gouvernement). Ces Arabes ne quittent pas les environs de Naṣîbin (Nisibe); ils vivent du produit de leurs troupeaux et de leurs chameaux, et se louent à gages; ils sont à leur aise. Leur chéikh vit aux dépens des Arabes qui lui sont soumis et du produit des bêtes qui lui appartiennent (en propre); il perçoit également un droit de péage sur les chameliers qui parcourent ces régions et se rendent à Naṣîbin ou à Alep, ce qui lui rapporte beaucoup d'argent.

Parmi les fractions des Ṭaï sont les subdivisions suivantes :

[1] Au rapport de Rousseau, c'est la plus considérable des tribus qui habitent la région située entre Mossoul et Naṣîbin. (*Description du pachalik de Bagdad*, p. 94. Cf. Layard, *Discoveries in Nineveh and Babylon*, p. 158.)

1° Er-Râched, الراشد, 200 tentes; chéikh ʿAbd er-Raḥmân el-Hasan.

2° El-Aḥrîth, الأحريث, 150 tentes; chéikh Ṣâleḥ.

3° El-Yasâr, اليسار, 100 tentes; chéikh Mohammed.

4° El-Djawwâlé, الجوّالة, 200 tentes; chéikh Solṭân (cette tribu est celle qui travaille le plus).

5° Harb, حرب, 200 tentes; chéikh Aḥmed.

Les Arabes qui accompagnent continuellement le chéikh sont au nombre d'environ trois cents tentes, prises parmi les fractions (que nous venons d'énumérer), ainsi que parmi d'autres qui sont celles de Djaḥîch, الجحيش, de Djabour, الجبور, de Chérâbiyîn, الشرابيين, des Béni-Sabʿa, بنى سبعه, de Ghomâm, غمام, etc.

Ordinairement la plupart de ces subdivisions campent dans les environs de la troupe du chéikh.

Parmi les chéikhs qui sont placés sous les ordres de ce dernier, nous citerons le chéikh Fahd, qui a en sa compagnie environ cent cinquante tentes, prises sur le nombre des subdivisions; la plupart de ces Arabes se livrent au vol de grand chemin et au brigandage, اغلبهم مغلاجيّه وقاطعين الطريق[1].

Cette tribu de Ṭaï est un peu plus civilisée que celle des Chammar, parce que ces Arabes travaillent,

[1] J'ai expliqué le mot مغلاج dans le *Journal asiat.*, mai-juin 1878, p. 550.

vont dans les villes et entretiennent des rapports avec les citadins; mais ils sont plus vils que les autres, à un certain point de vue; car les Chammar prennent par force, tandis que c'est en s'exposant à la honte que les Ṭaï reçoivent quelque chose. Il ne faudrait pas croire qu'à cause du nom qu'ils portent ils aient conservé quelque noblesse[1]; au contraire, aujourd'hui les Chammar ont le caractère plus noble qu'eux; il en est de même pour leur fidélité aux engagements pris. Toutefois, en général, ils se distinguent des Chammar en ce que ceux-ci sont de vraies bêtes sauvages et qu'un homme ne peut être en sûreté au milieu d'eux, tandis que les Ṭaï ne sont pas aussi traîtres, obéissent aux ordres du gouvernement et commercent continuellement avec les habitants des villes.

Ceux dont nous venons de parler sont la fraction des Ṭaï qui habite les environs de Naṣîbin. Il y en a d'autres qui demeurent près de Chémâmek et qui font l'objet de l'article suivant.

TRIBU DE ṬAÏ DE CHÉMÂMEK.

(Environs d'Erbîl = Arbelles.)

Ceux-ci ont pour chef le chéikh Sâleḥ el-ʿAly, nommé par le *vâli* (gouverneur) de Kerkouk[2], et

[1] La tribu des Taï est, en effet, l'une des plus anciennes et des plus célèbres parmi les Arabes.

[2] Cette expression semble inexacte. Le gouverneur de Kerkouk ne peut avoir tout au plus que le titre de *muteṣarrif*, réservé au gouverneur de la circonscription nommée سنجاق, لوا ou متصرفلك, et qui correspond à peu près à un arrondissement. Sur Kerkouk, voyez

touchant une pension. Quant à leur gouvernement et à leurs agissements, ils sont semblables à ceux des Ṭaï de la Mésopotamie. Ces deux sections des Ṭaï ne formaient autrefois qu'une seule tribu, réunie dans le même endroit; mais depuis un certain nombre d'années, ils se sont divisés; les uns ont choisi pour séjour la Mésopotamie, les autres sont allés habiter la région de Chémâmek.

Ces derniers se partagent aussi en plusieurs *qabîléhs*, qui obéissent chacune à un chéikh particulier.

1° Sombos, سنبس, 200 tentes; chéikh Hasan.

2° El-Harîth, الحريث, 100 tentes; chéikh Hassân.

3° Er-Râched, الراشد, 200 tentes; chéikh Ibrahim.

4° El-Yasâr, اليسار, 100 tentes; chéikh ʿAbbâs.

La plupart de ces subdivisions se sont séparées des subdivisions correspondantes des Ṭaï de Mésopotamie, comme on le voit par la conformité des noms.

Deux cents tentes environ, prises dans la totalité de la tribu, accompagnent toujours le grand chéikh. Parmi les chéikhs qui sont soumis à ce dernier, on peut noter son cousin, Chéikh Fârès, qui campe isolément, avec cent cinquante tentes, et son frère, Chéikh ʿAbdallah el-ʿAly, suivi par cent tentes.

Tous les Arabes de la tribu de Ṭaï qui habitent les environs d'Erbîl sont soumis au chéikh Ṣâleḥ el-

Rousseau, *Pachalik de Baydad*, p. 82, et Charmoy, *Chérèf-Nâmèh*, p. 135.

'Aly, tandis que ceux de la région de Naṣîbin sont sous les ordres de Soleïmân el-Hasan. Ceux dont nous traitons actuellement vivent en travaillant encore plus que leurs frères de la Mésopotamie; on les voit continuellement apporter dans les villes les blés du district de Chémâmek; ils louent aussi leurs chameaux et leurs bêtes de somme. Ils ont des moutons et autre menu bétail, طَرَش [1], en quantités considérables. Leur chéikh vit aussi à leurs dépens; il perçoit en outre un péage sur tous les transports que font les négociants de Baghdad, de Kerkouk et autres endroits, à Mossoul.

Ainsi les deux grands chéikhs de la tribu de Ṭaï, non contents de recevoir un traitement du gouvernement, d'être payés par les riches Arabes d'entre les leurs, de toucher le produit de leur bétail et de leurs bêtes de somme, perçoivent encore ce tribut sur les hommes [2] et croient que cela leur est licite, que c'est un bienfait de Dieu; en outre, il n'y a personne qui les empêche de le faire.

TRIBU DES KÎKIYÉH كيكيّه.

(Environs de Mârdîn.)

C'est une grande tribu [3] qui possède des villages, et qui, au printemps, habite sous des tentes de poil,

[1] Ce mot est expliqué dans le Dictionnaire arabe-français du P. Cuche, *s. h. v.*

[2] Littéralement : les serviteurs de Dieu, عباد الله تعالى.

[3] Tribu kurde. Voyez Niebuhr, *Voyage en Arabie*, t. II, p. 531; Rousseau, *op. laud.*, p. 96; Charmoy, *Chérèf-Nâmèh*, p. 70.

sans s'éloigner de ces villages, à cause du bétail et des bêtes de somme. Les Kîkiyéh sont agriculteurs et se divisent en quinze bourgades, qui forment en tout à peu près quatre cents maisons. Leur chéikh, appelé Châmdîn, شامدين, est nommé par le *muchîr* de Diâr-Bekr, lequel lui paye en outre une pension. Ce sont des gens redoutables et très bons cavaliers.

TRIBU DES MILLIYÉH[1] ملّيّه.

(Environs de Mârdîn.)

Ceux-ci sont semblables aux Kîkiyéh, quant à leur manière de vivre et de se loger; mais ils ne comptent qu'à peine deux cents tentes. Leur chéikh se nomme Ahmed; il touche une pension et est placé sous les ordres du gouvernement de Diâr-Bekr. Ce chéikh, ainsi que celui dont nous avons parlé plus haut, vit du traitement qu'il reçoit de l'autorité et du produit de ses terrains cultivés et de ses bestiaux. De même, tout chéikh placé à la tête d'une tribu agricole et sédentaire vit sur les récoltes et le produit des troupeaux, et non aux dépens de ses Arabes et des voleurs de grand chemin, car ces tribus logent sous des toits fixes, دامات[2], et dans des maisons, obéissent aux autorités turques et payent les impositions, تكاليف.

[1] Cette tribu est sans doute la même que celle des *Millis*, dont parle Charmoy, *op. laud.*, p. 62 et 373. Cf. Niebuhr, *ubi supra*.

[2] C'est le mot turc دام, طام.

TRIBU DES BÉRÀZIYEH [1] برازيّه.

(Environs d'Orfa.)

Possédant également des villages et se livrant à l'agriculture, cette tribu habite au printemps sous des tentes de poil; elle est puissante, compte environ six cents tentes, et parle le kurde et l'arabe, parce qu'elle est mélangée, ملخمة [2]; son chéikh, nommé par l'autorité, s'appelle Khocho, خُوشُو [3]; il ne reçoit pas de traitement. Cette tribu dépend du gouvernement d'Orfa (Édesse). Il paraît qu'elle est d'origine kurde, ou (selon une autre version) qu'elle serait fortement mélangée de sang kurde; mais la première explication est la plus vraisemblable.

TRIBUS DE DJÉÏS ET D'ʿADWÂN جيس وعدوان.

(Environs d'Orfa [4].)

Ce sont deux tribus mêlées ensemble et comprenant trois cents tentes; elles habitent dans des villages, comme les Kîkiyéh, et labourent la terre. Leur chéikh, nommé Sirḥân, dépend du gouvernement d'Orfa, et ne reçoit pas de pension. Ces deux tribus parlent l'arabe; elles possèdent des troupeaux; les hommes sont bons cavaliers.

[1] Cf. Charmoy, *op. cit.*, p. 77.

[2] *Sic in ms.* Je traduis ainsi par conjecture.

[3] Nom kurde, qu'il faut probablement rapprocher du persan خوش.

[4] Cf. Rousseau, *Pachalik de Bagdad*, p. 114 : « Les Dgéïs, les Adwâns, disséminés sur la route qui conduit de Moussol à Mardin. »

TRIBU DES GORGORIYÉH [1] گرگريّة.

(Environs de Mârdîn.)

C'est une petite tribu qui monte à peine à cent tentes; son chef, reconnu par le gouvernement, mais qui ne reçoit pas de traitement, est le chéikh Sa'doun el-Gorgory, سعدون الگرگرى. Ces Arabes habitent sous des tentes, le long de la rive du Tigre, entre Mossoul et el-Djéziréh (Djéziret Ibn-'Omar).

Ils vivent du produit de leurs troupeaux de moutons, du prix qu'ils retirent de la location de leurs bêtes de somme et des travaux qu'ils font dans les villages. Ils cultivent les terrains des bords du fleuve; il y en a aussi parmi eux qui sont voleurs et brigands.

TRIBU D'ABOU-HAMD ابو حمد.

(Environs de Mossoul.)

Les Abou-Ḥamd logent sous des tentes de poil; la plupart d'entre eux sont voleurs et brigands; c'est la plus affreuse de toutes ces tribus. Ils se permettent toutes les mauvaises actions; ils sont vils par leur

Les 'Adwâns sont peut-être une branche des 'Adwâns du Tihâma et du Hidjâz. Cf. Sprenger, *Ein Beitrag zur Statistik von Arabien*, dans la *Zeitschrift der Deutsch. morgenländischen Gesellschaft*, t. XIII, 1863, p. 215 et 219.

[1] Sur une tribu kurde qui porte le même nom, mais qui habite aux environs de Naṣibin, voyez les auteurs cités par Charmoy, *op. laud.*, p. 62 et 374. Niebuhr, *Voyage en Arabie*, t. II, p. 340, place cette tribu entre Sindjâr et Djéziréh; il écrit *Kerheri*. Toutefois, la planche L qui accompagne le tome II du *Voyage en Arabie* porte ce nom écrit *Gurgoriè;* c'est cette dernière forme que j'ai adoptée.

extraction et par leurs méfaits. Ils sont au nombre de deux cents tentes; ils habitent la rive du Tigre et en cultivent les terrains; ils louent leurs bêtes de somme, vendent la fiente de leurs brebis et de leurs chameaux, et s'emploient à toutes sortes de métiers, même à celui de *gadâ*, حتّى بالكدى[1], c'est-à-dire à la mendicité. Leur chéikh, nommé Moḥammed el-ʿÂkoub, العاكوب, est un personnage respectable et intelligent; il touche un traitement du gouverneur de Mossoul.

TRIBU D'ABOU-SELMÂN ابو سلمان[2].

(Environs de Mossoul.)

Parmi ceux-ci, les uns habitent des villages, les autres logent sous la tente; mais tous sont établis sur la rive du Tigre, occupés à l'agriculture et au brigandage; ils sont au nombre de cent tentes. Ce sont aussi de fort vilaines gens. Leur chéikh, ʿAbd er-Raḥman, est soumis aux autorités de Mossoul, sans traitement.

TRIBU DE DJAHÎCH الجحيش.

(Environs de Mossoul.)

Ces derniers, qui l'emportent de beaucoup sur les autres, habitent des villages et des tentes; ils sont au nombre d'environ trois cents familles; ils cultivent la

[1] L'explication que l'auteur a soin d'ajouter nous fait voir ici le mot persan گدا.

[2] Cf. Layard, *Discoveries in Nineveh*, p. 98 et suiv. Niebuhr, *ubi supra*, écrit *Albasol'man*.

terre et vivent de leurs travaux[1], ainsi que du prix de la location (de leurs bêtes) et du produit de leurs bestiaux et de leurs troupeaux. Leur chéikh, Aswad, dépend du gouverneur de Mossoul; il ne reçoit pas de traitement.

TRIBU DE DJABOUR الجبور[2].

(Environs de Mossoul.)

Les Djabours habitent sur les deux rives du Tigre, sous des tentes de poil; ils se livrent à l'agriculture et ressemblent aux *Chawâṭiyéh*[3], mais ils sont bien préférables aux Abou-Ḥamd et aux Abou-Selmân. La plupart d'entre eux pratiquent aussi le brigandage; toutefois, on en trouve quelques-uns d'honnêtes. Ils viennent à Mossoul et gagnent leur vie par le louage, par la vente du bois, de la fiente séchée des chameaux et des moutons, du lait aigre, لَبَن[4], et de la graisse. Ils sont au nombre de cinq cents familles. Leur grand chéikh, nommé par le gouvernement, sans traitement, est le chéikh ʿAbd-Rabbo, عبد رَبّو[5];

[1] يتسبّبون بأشغالهم. Ce sens du verbe تسبّب n'est pas donné dans les dictionnaires.

[2] Cf. Layard, *op. cit.*, p. 59.

[3] وهم شِبْه الشواطيه. Je n'ai pu déterminer le sens de cette expression, qui ne se rencontre que dans ce passage et plus bas, page 238. Faut-il traduire « les gens du *Chaṭṭ*, les riverains »?

[4] On appelle ainsi en arabe le lait caillé, légèrement aigri, qui ressemble à du fromage frais et mou. C'est le synonyme du turc يوغرت.

[5] *Sic in ms.* pour عبد ربّه.

il y a encore un autre chéikh qui s'appelle Khaṭṭâb, خطاب. Ils dépendent de Mossoul.

TRIBU DE DJABOUR EL-BOUNÉDJÂD جبور البونجاد.

(Environs de Mossoul.)

Ceux-ci demeurent également sur la rive du Tigre, sous des tentes de poil. Ils tirent leur origine des Djabours de l'Irâq, et s'en sont séparés depuis dix ans pour venir à Mossoul. Maintenant ils labourent et ensemencent les terres. Leur chéikh est El-Mohaïri, الامهيرى [1]. Ils forment trois cents familles, et sont pires que les Djabours dont nous venons de parler (Dieu les réprouve!).

TRIBU DES HADÎDIYÎN الحديديين [2].

(Environs de Mossoul.)

C'est une grande tribu, divisée en plusieurs *qabâ'ils* séparées. Ils habitent sous la tente et vivent du produit de leurs bêtes de somme, de leurs moutons, de la location de leurs chameaux et du commerce. Ils sont au nombre de huit cents maisons; leur chéikh, Nâṣer el-Hoséïn, ناصر الاحسين, nommé par le gouvernement, ne reçoit aucun traitement. Ce sont des gens médiocres (pour l'aptitude) au travail.

[1] Voyez la note 1 de la page 220.

[2] Cf. Layard, *op. laud.*, p. 174; Niebuhr, *Voyage en Arabie*, t. II, pl. XLV; *Descript. de l'Arabie*, t. II, p. 265, et la tribu de الحديد, mentionnée par Sprenger, *op. cit.*, p. 226.

TRIBU DES KÎKIYÉH DE MOSSOUL.

Ceux-ci ont de nombreux villages; ils sont agriculteurs. Ce sont de braves gens; ils sont très sûrs; on n'en trouve point qui exercent le brigandage; la plupart sont affiliés à un ordre religieux (?)[1]. Ils habitent non loin de Mossoul, et leurs villages sont les plus importants du district. Jamais on n'a vu de brigands parmi eux; ils sont aussi réellement très religieux. Ils parlent le kurde et l'arabe. Leur chéikh est Younès-Agha ben Chéïkho, يونس اغا بن شيخو. Leurs maisons sont au nombre de cinq cents; ils sont soumis aux autorités de Mossoul. Ils payent exactement les impôts; leur situation est médiocre : il y en a cependant quelques-uns de riches. Leur chéikh, qui est un honnête homme, vit du produit de ses champs. Ils se gouvernent comme les habitants des villes et obéissent aux lois et aux principes du droit.

TRIBU DE RICHWÂN الرشوان.

(Environs d'Erbîl.)

Cette tribu est très considérable; elle possède des tentes de poil et des maisons sur la rive du Tigre[2]; elle se livre à l'agriculture. Le nombre de ses tentes s'élève à environ cinq cents; le chéikh est Séïd Hasan er-Richwâni; il est soumis au gouvernement d'Erbîl, sans traitement.

[1] اغلبهم اصحاب طريقة.

[2] Le mot شطّ, pris absolument, désigne non seulement le Chatt el-'Arab, mais encore le Tigre. Cf. Charmoy, p. 150.

TRIBU DES KURDIYÉH الكرديّة.

(Environs d'Erbîl.)

Ceux-ci ressemblent aux précédents; leur chéikh est Moḥammed el-Kurdi; ils possèdent quatre cents maisons, sont cultivateurs et soumis aux autorités d'Erbîl.

TRIBU DES DUZDI الدزدى.

Ce sont encore des villageois cultivateurs; leurs bourgades s'étendent depuis Erbîl jusqu'à El-Qanṭara (Altoun-Kieupru?), elles forment huit cents maisons. Leur chéikh est Fârès ed-Duzdâwi, الدزداوى; ils en ont encore un autre, nommé Kawîz-Agha, كاويز اغا. Soumis au gouvernement de Kerkouk, ils sont néanmoins très puissants.

TRIBUS DES ABOU-HAMDÂN ابو حمدان,

DES ABOU-HOSÉÏN ابو حسين,

DES ABOU-ʿAZIZ ابو عزيز ET DES ABOU-DAULÉH ابو دولة [1].

Toutes ces tribus sont nomades et habitent les rives du Zâb, où elles cultivent la terre. Leur grand chéikh se nomme Hassân; en outre, chaque tribu a le sien propre. Elles font partie du district de Kerkouk, et s'occupent à divers travaux qui les font vivre; leur nombre total est de cinq cents familles.

[1] Les noms des deux premières tribus se retrouvent, sous les formes *Âlbuhamdân* et *Âlbuhôssein*, sur la carte qui accompagne le *Voy. en Arabie* de Niebuhr, t. II, pl. XLV.

TRIBU DES ʿOBAÏD آل عبيد[1].

(Environs de Kerkouk[2].)

Cette tribu est composée de plusieurs petites tribus nomades séparées, qui cultivent la terre et gagnent leur vie de différentes façons. Elle compte huit cents tentes, et son chéikh se nomme ʿAli ben Saʿdoun; il reçoit une pension du gouverneur de Kerkouk. Ce sont des gens respectables, plus honnêtes et plus nobles que toutes les tribus dont nous avons parlé; on en trouve parmi eux de fort honorables.

TRIBU DE HAMÂWEND الهماوند.

Cette tribu se subdivise en nombreuses portions, toutes adonnées au brigandage. Semblables à des bêtes sauvages, ces Arabes ne s'approchent point des villes, et les gouverneurs ne peuvent parvenir à les détruire, parce qu'ils sont tout près des montagnes (du Kurdistan) et qu'ils ont coutume d'y vagabonder. Celui qui pénètre au milieu d'eux n'est pas sûr de sa vie, à plus forte raison de son argent. Ils ne savent pas ce que c'est que la religion, ils en ignorent même

[1] Ms. الأعبيد (*sic*).

[2] D'après Rousseau (*op. cit.*, p. 92), cette tribu occupait autrefois le pays qui s'étend depuis Tekrît jusqu'à Mossoul; mais après le meurtre de leur chef, Moḥammed-Bey, étranglé par un pacha turc, ces Arabes agricoles émigrèrent vers les rives du Khabour. Les ʿObaïd dont parle notre auteur ne seraient donc qu'une fraction de cette grande tribu, puisqu'ils habitent les environs de Kerkouk. Sur la division des ʿObaïd en quatre branches, voyez Sprenger, *op. laud.*, p. 225.

le nom. Leur grand chef est Aḥmed Tchélébi, qui a sous ses ordres de nombreux chéikhs, lesquels ne reconnaissent pas le gouvernement (turc). Leurs tentes, qu'ils portent de lieu en lieu, entre Kerkouk et Suléimâniyeh, sont au nombre de six cents.

TRIBU DES ʿAZZAH عَزَّة.

Ces derniers parlent l'arabe, habitent des villages et des tentes, et cultivent les terrains situés entre Kerkouk et Baghdad. Ils forment quinze bourgades, représentant cinq cents maisons; ils obéissent au gouvernement (turc). Leur chéikh, Melḥem, ملحم, est soumis au gouverneur de Baghdad, sans en recevoir de pension.

TRIBU DES BAYYÂT بيات [1].

Ils ressemblent aux ʿAzzah, sauf en ceci, que leur nombre s'élève à huit cents maisons; leur chéikh, nommé par le gouvernement, sans en recevoir de pension, est Ṣallâl, صلّال. Ils sont soumis à Baghdad et séjournent entre cette ville et Kerkouk.

TRIBU DES AKRAWIYYÉH اكرويّه.

Ils sont également pareils aux ʿAzzah, mais toutefois leur nombre ne va qu'à trois cents maisons; leur chéikh, nommé par le gouverneur de Baghdad, sans traitement, est Hassân.

[1] Cf. Sprenger, *ubi supra* : « Al-Bayyât, zwischen Bagdad und Kurkûb. »

TRIBU DES BÉNI-LÂM بنى لام [1].

Ces derniers sont puissants et nombreux; ils forment une agglomération de quinze cents tentes de poil; ils vivent du produit de leurs moutons et de leurs chameaux, de leurs travaux, de leurs locations; ils ne commettent pas de brigandages. Leur chéikh, nommé aussi par le gouvernement, sans pension, est El-Ḥachchâch, الحشاش. Ils possèdent de nombreux troupeaux de petit bétail; quelques-uns cultivent la terre. Ils dépendent de Baghdad.

TRIBU DES KHAZRADJ خزرج.

Ceux-ci habitent sous la tente, et pourtant cultivent les terrains des bords du Tigre, dans les environs de Baghdad; ils sont au nombre de sept cents tentes; leur chéikh, Omhaïsin, امحيسن [2], dépend de Baghdad.

TRIBU DES ZAGARÎṬ زكاريط [3].

Ils habitent sous la tente; ils sont comme les *Cha-*

[1] Les Béni-Lâm habitent la rive droite du Tigre, «depuis Amar jusqu'à l'embouchure du Senné.» (Rousseau, *Pachalik de Baydad*, p. 80. Cf. également Sprenger, p. 224, et Niebuhr, *Voy.*, t. II, p. 200; *Description de l'Arabie*, t. II, p. 262.)

[2] *Sic in ms.* Lisez probablement مُحَيْسِن «Mohaïsin», diminutif de مُحْسِن.

[3] «Les Zagarithes..... tous habitants de la partie du désert qui s'étend entre Hit et Nemnoum, au delà de l'Euphrate.» (Rousseau, *op. laud.*, p. 113.) Sprenger, *ubi supra*, écrit زقاريط, ce qui vient confirmer ce que j'ai dit dans la note 1 de la page 221 sur la prononciation du ق.

wâṭiyéh[1], et ressemblent aux juifs de Khaïbar, يشبهون اليهود الخيبرية. Au nombre de trois cents tentes, ils vivent du produit de leurs vols. Leur chéikh, nommé Ṣagr, صكر, est soumis à Baghdad.

TRIBU DES DOLAÏM دُليم.

(Bords de l'Euphrate[2].)

Ils habitent sous la tente et sont cultivateurs; ils séjournent, au nombre de deux mille tentes, sur les bords de l'Euphrate, على شط الشامية. Ils ont de nombreux troupeaux de petit bétail. Leur chef, nommé par l'autorité, est Chubéïb, شبيب; ils sont puissants et possèdent beaucoup de chevaux.

TRIBU DES ʿOKAÏDÂT (ʿOGAÏDÂT) عكيدات[3].

Ceux-ci demeurent aussi sur les bords de l'Euphrate, logent sous la tente et cultivent la terre. Ils se divisent en nombreuses *qabilèhs*, au nombre de trois mille tentes; ils ont beaucoup de troupeaux. Leur chéikh se nomme Dâmouk, داموك.

[1] Voyez la note 3 de la page 232.

[2] « Les Doléims... qui occupent les deux rives de l'Euphrate, depuis l'embouchure de la rivière de Khabour jusqu'à Ana. » (Rousseau, *op. laud.*, p. 114.) Al-Dolaym, Sprenger, p. 225 : « Westlich vom Euphrat. »

[3] « Al-Oqaydât, an der syrischen Gränze ». (Sprenger, *ubi supra.*) Remarquez encore que ce nom et le suivant sont orthographiés avec un ق dans les listes publiées par le journal allemand. Voyez également J. L. Burckhardt, t. I, p. 11.

TRIBU DES BEGGÂRA البكّارة [1].

Habitant sous des tentes, sur les bords de l'Euphrate, au nombre de deux mille tentes. Leur chef est Hadras, هدرس. Ils cultivent la terre et possèdent de nombreux troupeaux.

TRIBU DES ABOU-CHA'BÂN ابو شعبان [2].

Leur lieu de campement est le Wâdi 'l-Khachab, près de l'Euphrate, aux environs d'Orfa; leur nombre s'élève à trois mille tentes. Leur chéikh a nom Sirḥân. En général, ils cultivent la terre; cependant il y en a parmi eux qui n'ont d'autre occupation que de se transporter d'un lieu à un autre. Ils ont de nombreuses subdivisions.

Quant aux autres tribus qui habitent les rives de l'Euphrate, nous ne pouvons en parler, à cause de leur éloignement (de la Mésopotamie).

[1] Rousseau, *ubi supra*, écrit *Begarras*, et Niebuhr, *Voy.*, t. II, p. 340, بكارى *Bekkhara;* mais Sprenger nous donne la véritable orthographe du mot, البقارة *Baqqâra.*

[2] Sprenger, *op. laud.*, p. 225.

DES ORIGINES DU ZOROASTRISME,

PAR M. C. DE HARLEZ.

(TROISIÈME ARTICLE [1].)

DU MONDE INFERNAL.

a. — Système mythique.

Nous arrivons au point essentiel de la doctrine avestique, à celui qui lui donne son caractère propre et qui en fait une religion distincte de toute autre.

Dans les pages précédentes, nous avons examiné trois conceptions d'une haute importance pour le problème que pose le titre de cette étude [2]; nous en

[1] Voir *Journal asiatique*, 1878, février-mars, p. 101, août-septembre, p. 117.

[2] Les Genas, l'Asha et les Amesha-Çpentas. Deux textes, omis jusqu'ici, servent peut-être mieux que tout autre à déterminer le sens du mot *asha*. Les paragraphes 151-154 du Vendidâd, V, indiquent les premiers aliments que doit prendre une mère après un accouchement. Ce sont du lait, de la viande cuite, du vin sans eau, du grain *ashem* sans eau. De même, les paragraphes 93 et 94 du Vend., VII, énumérant les differentes conditions du grain soumis à la purification, portent : « Telle doit être la purification du grain semé ou non, coupé ou non, moulu ou non, *ashavan* ou non. » On ne peut soutenir sans doute que ce grain doit être conforme à l'ordre cosmique

avons cherché et la vraie nature et l'origine. On a vu qu'elles étaient propres à l'Éran et qu'elles appartenaient à un système très-éloigné des idées védiques. Pour arriver à une solution satisfaisante de la question, il nous faut procéder de la sorte relativement aux diverses parties du monde dualistique; puis, séparant les restes des croyances antiques des doctrines nouvelles introduites en Éran, nous devons rechercher la provenance de ces dernières, car la mythologie védique ou aryaque est impuissante à expliquer le mazdéisme d'une manière adéquate. Il sert très-peu de dire que telle conception avestique a été originairement la même que telle autre notion védique; il faut expliquer par quel phénomène les idées éraniennes ont été métamorphosées; comment le polythéisme naturaliste est devenu le dualisme semi-monothéiste; comment Ahura-Vazuna est devenu Ahura-Mazda; comment surtout, si en cela il y a quelque vérité, les Éraniens ont transformé Ahi en Anromainyus, et Indra en Zoroastre. Dire que cela s'est fait tout seul, c'est en réalité ne point répondre; et si l'on ne peut résoudre le problème à tous les points de vue, on doit tâcher au moins d'y donner une solution générale. Mais d'abord, jetons un coup d'œil sur celle qui a été proposée en dernier lieu, et examinons-en les vices généraux.

Deux systèmes, jusqu'ici, se sont fait jour pour expliquer l'origine du zoroastrisme. Le premier sup-

ou aux cérémonies du culte. Il s'agit du grain naturel pur, mondé ou finement moulu.

posait une sorte de révolution religieuse séparant violemment les Éraniens des Hindous et transformant complétement les croyances de l'Éran; le second, diamétralement opposé, ne veut voir dans le système mazdéen qu'un simple développement, qu'une évolution[1] des mythes aryaques. C'est tout bonnement le mythe de l'orage métamorphosé en religion par une progression naturelle. Si le premier système exagère la valeur du changement survenu dans les croyances éraniennes, il est évident, pour quiconque connaît l'*Avesta*, que le second en méconnaît la nature et en amoindrit énormément l'importance. La vérité est entre ces deux extrêmes : l'*Avesta* est le produit de plusieurs systèmes.

Il s'est opéré, en réalité, une transformation religieuse dans l'Éran. Mais cette transformation n'a point été jusqu'à abolir complétement les croyances et le culte primitifs. Les auteurs de la réforme se sont contentés de les modifier de façon à les combiner avec les idées nouvelles. En méconnaissant l'origine multiple de l'*Avesta*, la théorie de l'évolution le dénature complétement. Elle ne recourt que trop souvent, nous le disons à regret, aux subtilités, aux assertions erronées et aux contradictions. Les discussions précédentes en ont mis en relief plus d'un exemple, et nous devrons bien encore en signaler un grand nombre par la suite. Citons cependant

[1] Nous employons ici les termes très-exacts du docteur Jolly. *Academy*, fasc. I, février 1879.

deux ou trois cas en passant, pour ne point paraître exagérer la critique.

S'il est des mots dans l'*Avesta* dont le sens soit assuré, ce sont sans contredit *mairya* et *peshotanus*. Le premier, de l'aveu de tous et suivant les principes d'interprétation les plus assurés, signifie « meurtrier » ou « digne de mort ». Anquetil, par une confusion très-justifiable à son époque, prit le *mar* pehlvi pour le *mâr* persan et donna à *mairya* le sens de « serpent »; mais l'erreur ne tarda pas à être reconnue et universellement corrigée. Aujourd'hui on fait revivre la méprise d'Anquetil sans que rien puisse l'excuser, et cela afin de pouvoir transformer tous les êtres qualifiés de *mairya* en serpents de l'orage, ce qui donne parfois des résultats plus que bizarres, comme on le verra plus loin.

Peshotanus est le pendant de *peretotanus* ou *tanupereta*, comme *peshu* l'est de *peretu*, comme *marshya* de *martiya*, *asha* de *arta*[1], etc. Cela est incontestable; mais, en tout cas, le sens est absolument sûr et incontesté. Est *peshotanus* celui qui a commis un des plus grands crimes condamnés par la loi mazdéenne (Vend., XV *initio*); on le devient quand on perd le désir de la sainteté et que l'âme est endurcie (Vend., V, 14). *Peshotanus* indique donc l'effet du péché sur le corps qui « en périt (moralement) » ou qui « en est comblé ». Certes, avec cela on n'a rien pour l'orage;

[1] Comparez *Asha Vahista* = *art Vahist*; *ashavan* = *artavan*, ἀρτὰ βάνος (Hérodote, IV, LXXXIII; VII, XLIX. Diodore de Sicile, XI, LXIX, etc.).

aussi va-t-on chercher une étymologie que condamnent les lois élémentaires de la linguistique, et l'on rapproche *pesha* (=*pereta*) de *prhsh* « rafraîchir ». Cela donne pour *peshotanus* le sens de « au corps rafraîchi (par la pluie après l'orage) ». Il devient alors, il est vrai, assez difficile d'expliquer comment le pécheur endurci a le corps pluvieux; mais on ne s'arrête pas pour si peu.

Le système de l'évolution pure ou, pour l'appeler par son nom, l'*oragisme*, réduit la raison humaine à un rôle tellement abaissé qu'on ne peut en aucune manière l'accepter pour elle. Voici, en effet, ce qu'il suppose : vingt siècles environ avant l'ère moderne vivait, au pied du Caucase ou près de Pamyr, un petit peuple pasteur dont l'imagination avait été particulièrement frappée du spectacle grandiose et parfois terrible de l'orage, et qui, sous l'empire de cette émotion, se représentait les forces agissant dans le phénomène atmosphérique comme des génies en lutte. Les poëtes religieux de ce peuple avaient pris cette scène comme objet de leurs chants et se mirent à la peindre sous diverses faces. Dès lors, la pensée humaine a été arrêtée et en quelque sorte galvanisée. Plus de spéculations, plus de création nouvelle; en vain les siècles et les générations se succèdent, en vain les familles issues de ce peuple se séparent, se répandent dans de nouveaux pays, sont témoins de nouveaux spectacles et entrent en contact avec des peuples inconnus ou formés à des conceptions toutes différentes; en vain leurs poëtes et leurs doc-

teurs se livrent à leurs méditations, à leurs spéculations propres : le mythe de l'orage les tient enfermés dans ses bornes étroites; nouvelle robe de Nessus, il s'attache à leurs flancs et ne leur permet plus jamais de se dégager de ses étreintes; il leur ferme toutes les issues par lesquelles leur intelligence pourrait atteindre à d'autres régions. Lors même qu'il cherche à s'élever aux sphères philosophiques ou morales, l'esprit humain se perd en vains efforts, et depuis quatre mille ans, il ne sait plus, selon l'expression aussi juste qu'énergique de l'Academy, *que perpétuellement bavarder sur la pluie et le beau temps.* Lors même qu'il s'applique, comme dans les Gâthâs, à sonder les problèmes de la Providence, de la nature de l'âme et de ses destinées, à ces questions ne se présente jamais qu'une seule réponse : l'orage et toujours l'orage. La lutte du bien et du mal, tant morale que physique, dont la terre est chaque jour le théâtre, n'est que le choc des deux électricités opposées; la rétribution des biens et des maux faite aux âmes selon leurs mérites, c'est la fin d'un orage. Il n'y a cependant point à se tromper : une seule strophe des Gâthâs suffit à démontrer, par les faits, l'inanité évidente de semblables explications. Prenons une de ces strophes au hasard : « Lorsqu'au delà (de ce monde) elle abattra l'esprit de mensonge par la vérité, cette rétribution qui a été traitée de tromperie par les devas et les hommes, alors ta gloire s'étendra, ô Ahura! Dis-moi ce que tu sais, Ahura, avant que le passage de l'esprit m'arrive! Comment

le juste vaincra-t-il le méchant, car c'est là l'accomplissement parfait du monde?» (Yesht XLVII, 1, 2.)

Si de pareilles considérations peuvent être inspirées par la vue du beau temps succédant à la tempête, il faut alors renoncer à toute philosophie et ne voir dans Platon même qu'un analyste de l'orage.

Que l'on réfléchisse un instant à la nature des analogies invoquées en faveur du système, et l'on en saisira de suite la valeur. La tropologie des Védas est riche et variée; presque toutes les classes d'êtres y ont leur place. Si donc, pour être un écho du mythe orageux, il suffit, comme on le prétend, de faire figurer la lumière, l'éclat, les ténèbres, des nuages, des démons, un jeune homme, un guerrier, une femme, une épouse, une nymphe, des scènes de lutte, de tentation ou de séduction, un guerrier vaincu, tué, endormi ou triomphant, des armes d'or, un assassinat, le meurtre d'un père, d'un enfant, d'un frère, un festin, une chaudière bouillante, un poisson, un oiseau, des troupeaux, du lait, du beurre, du fromage, un bœuf, une vache, un taureau, un bélier, un cheval, un renard, un loup, une queue d'animal, une montagne, un arbre, un fleuve, une mer, un serpent, un reptile, un sourire, etc., il ne reste plus au poëte qu'à briser son stylet, car il ne pourra écrire dix strophes sans s'exposer au reproche d'être un plagiaire des chantres d'Indra. Que l'on ne croie point à de l'exagération. Soit que Shakespeare crée des scènes fantastiques, soit que le brahmane chante le triomphe de sa caste sur les

Shatriyas, ou que l'Atharvan éranien médite sur la fin de toute chose, l'orage, sans qu'ils s'en doutent, distille de leur plume; tous les efforts de l'imagination ou de l'intelligence sont incapables de les en dégager, et, malgré la volonté contraire de leurs auteurs, le chaudron bouillant des sorcières, les victoires des brahmanes, les méditations du mage sortent fatalement de leurs mains, transformés en scènes atmosphériques. Tout cela est littéralement exact; on en verra, du reste, de nombreux exemples dans la partie finale de cette étude.

Ce n'est point là le seul effet funeste à la science que produit l'*oragisme*. Il a encore celui de faire disparaître de l'histoire des personnalités et des faits qui ont droit à y prendre place. C'est ainsi qu'il raye des Védas toute mention de fait historique, géographique ou ethnologique. Il se refuse à distinguer dans les chants antiques le fond vrai ou naturel des transformations et des adjonctions mythiques, le sens propre du sens figuré : tout passe sous la même couleur. Si des documents authentiques n'eussent préservé du sort commun Alexandre, Cyrus et Pyrrhus, tous trois, et bien d'autres encore, seraient également relégués dans le domaine de la fable, parce qu'ils portent respectivement le nom des Kurus épiques, du fils d'Achille et du ravisseur d'Hélène; tout comme les luttes brahmaniques sont confondues avec celle de l'orage, parce que, dans leurs créations nouvelles, les brahmanes ont pris par-ci par-là quelques noms aux mythes antiques.

En outre, le mythologisme exagéré confond l'imitation et la reproduction. Énée n'est pas Ulysse parce que, comme lui, il descend aux enfers; Ardâvîrâf n'est point Isaïe parce qu'il visite de même le ciel. En créant de nouveaux héros, l'auteur de l'Énéide et celui de l'Ardâ-nâmeh ont emprunté des traits à l'Odyssée et au livre apocryphe du prophète hébreu; mais l'origine de ces personnages n'en reste pas moins distincte. De même, tel génie avestique ou brahmanique ne s'unifie point avec les génies de l'orage parce qu'en le peignant le poëte éranien ou hindou s'est ressouvenu de quelques faits de l'ancienne mythologie.

On voit quelle confusion d'idées engendre un pareil système.

Ce n'est point tout : la théorie de l'évolution pure méconnaît les faits les mieux attestés et la nature même des choses. De ce qu'une religion a conservé des traits d'une autre, il conclut à leur identité. Or, il n'en est pour ainsi dire aucune qui, se substituant à un culte plus ancien, ait fait table rase du passé. Le bouddhisme, le mahométisme, le protestantisme ont certainement constitué des révolutions religieuses, et cependant les doctrines des disciples de Bouddha et de Mahomet sont pleines encore des traditions brahmaniques ou judaïco-chrétiennes, et le luthéranisme a conservé ces dernières en majeure partie. De même, le mazdéisme a respecté, tout en se les assimilant, les anciennes légendes de la famille éranienne.

En outre, rien n'est plus contraire aux vrais procédés de la science que cette persistance à faire fond sur les analogies les plus légères et les plus contestables, sans tenir compte de différences essentielles, dès qu'il s'agit de mythes védiques, et à repousser les ressemblances les plus frappantes, les plus évidentes et les plus complètes, lorsqu'elles peuvent servir à porter le rapprochement vers les croyances sémitiques. Pour établir les analogies favorables au système, on va jusqu'à prendre les créations du moyen âge pour des mythes indo-européens.

L'*Avesta* raconte, en termes très-brefs, comme toujours, les exploits d'un héros *Kereçâçpa*, vainqueur de plusieurs monstres. Ce doit être, *a priori*, on le devine, un génie d'orage, car il s'agit de lutte, de serpents et de génies malfaisants, et, comme on l'a vu, il ne peut y en avoir que dans l'orage. *Kereçâçpa* est endormi jusqu'à la fin du monde, évidemment c'est là une scène d'orage. Cependant, tout en l'affirmant, on sent que la preuve n'est pas suffisante, et l'on cherche un point d'appui dans les Védas. Là, malheureusement, il fait défaut : pas le moindre *Kereçâsva*, sinon un chantre védique, ce qui ne fait point l'affaire. On remonte donc jusqu'au moyen âge, et là on trouve un *Kereçâçpa* cité en passant comme le père « des *çastradevatâs*, de ces traits animés et vivants qui sont au service des héros et des dieux et les servent comme des personnes ». La découverte paraît si précieuse qu'on s'y arrête et qu'on conclut en ces termes : « Il y avait donc à l'ori-

gine un héros *Karçâçva* dont l'éclair était l'arme, un héros d'orage. »

Nous avouons ne point être convaincu, et nous nous permettrons d'examiner la chose de près.

On sait que les brahmanes, pour assurer la puissance qu'ils avaient acquise, s'efforçaient de persuader au peuple que leurs austérités et leur malédiction pouvaient produire les effets les plus redoutables. Par la vertu du *tapas* (pénitence) et du *çapas* (malédiction), ils pouvaient bouleverser la terre, attirer le feu du ciel et mettre en flammes les trois mondes; la foudre était à leur disposition. Comme représentants de cette action merveilleuse, ils imaginèrent des armes divines qu'ils mirent entre les mains des héros brahmaniques. Râma surtout, le guerrier brahmanique par excellence, en dispose à son gré. Elles lui servent à endormir ou à paralyser ses ennemis, ou à amener un feu qui les détruit, une tempête qui entrave leur marche. Certes, il y a ici tout autre chose qu'un souvenir du mythe orageux. Râma est le représentant de Vishnou, qui n'a rien de commun avec la foudre. C'est, en outre, le type du brahmane guerrier, et dans cette conception de sa puissance on ne peut voir qu'une exubérance d'orgueil et de prétention de ceux qui ont créé ce personnage surnaturel. Ces traits qui endorment sont, il faut l'avouer, de singuliers représentants de la foudre. Le tout, du reste, est une création de l'âge des Pouranas, c'est-à-dire de la seconde moitié du moyen âge. Les Védas, comme la littérature brah-

manique de la première période, n'en savent absolument rien; il serait impossible d'y découvrir le moindre indice d'une semblable légende; il faut remonter au xe siècle peut-être pour apercevoir la première trace et de cette conception et de l'état de choses qui l'a fait naître.

Malgré ces preuves irréfragables et sans le moindre indice contraire[1], on fait remonter la légende de

[1] On s'est efforcé de tirer argument de ce nom Krçâçva correspondant exact du Kereçâçpa avestique. Mais c'est en vain. Krçâçva n'est point le père des éclairs; c'est à Vahoupoutra qu'appartient ce titre (voy. *loc. cit.*, vers 179). En outre, son nom était usité pour les simples mortels aux temps aryaques; dans les Védas, c'est celui d'un poëte. L'auteur du Harivança, en quête de noms pour ses généalogies, en a inventé un grand nombre. La manière dont Krçâçva y est employé prouve qu'il y est sans importance et qu'il a été pris au hasard. Au livre XII, un Krçâçva est donné comme descendant d'une famille dont presque tous les membres ont un nom terminé en *açva*. Nous y voyons cités Drdhâçva et Kapilâçva, son frère, Haryaçva, fils du premier, Sanhatâçva, petit-fils de Haryaçva, puis Krçâçva et Akrçâçva, enfants de Sanhatâçva. On voit combien tout cela est artificiel; la plupart de ces noms ne paraissent qu'en cet endroit. Au livre III, vers 190, Krçâçva est cité au milieu d'autres noms également inventés et qui ne reparaissent pas davantage, Arishtanémi, Vahoupoutra, etc. Ce passage précisément nous fait connaître l'origine réelle de ces noms. Arishtanémi est, aux Védas, une épithète du cheval du soleil; le poëte brahmanique, en quête de noms pour former ses généalogies de dieux, l'a tiré des hymnes sacrés, mais il l'a métamorphosé en un engendreur d'êtres divins pourvu de plusieurs épouses (voyez vers 179).

Un peu plus loin (vers 187), paraît un Hiranyakaçipu, père de quatre fils : Anuhrâda, Hrâda, Prahrâda et Sanhrâda. Évidemment tout cela est artificiel et créé pour la circonstance; ailleurs, ces fils sont au nombre de cinq (adhy. 239, vers 12914). Le mythe dans lequel ils paraissent, bien que scène de combat, n'est nullement l'orage; mais il figure la victoire de Vishnou, qui sauve Indra et les

Râma au mythe orageux, faussant ainsi l'histoire et méconnaissant les faits les mieux établis. Il y a de plus, dans cette argumentation, une méprise assez singulière, qui provient de ce que l'on a consulté la traduction seule du *Harivança* et non le texte lui-même. Celui-ci ne parle point de « traits animés et vivants ». Ces mots ont été ajoutés par Langlois. Il n'y est point davantage question de *çastra devatâs*, car ces dernières ne sont point des armes, mais les divinités des armes, comme le terme l'indique clairement. On peut voir, d'ailleurs, ce qui est dit au livre VI, vers 247, de la *Râjatârangini* : « L'armée ennemie périt, car les divinités de la guerre ne supportent pas l'iniquité malfaisante » (*Na dróhâvinayam yâtu sahanti çastradevatâs*). Le texte du Harivança porte uniquement : *Krçâçvasya devarshês devapraharanâs sûtâs*. « Les *devapraharanâs* sont filles de *Krçâçva* le *devarshi*. » Or, *devapraharana* signifie réellement « arme de Dieu ».

On comprendra aisément qu'en présence d'erreurs de cette espèce, nous ne puissions souscrire aux conclusions du système évolutionniste. On les trou-

dieux, le triomphe du dieu des Puranas qui l'élève au-dessus de tous les autres et justifie le culte des Vishnouites (voy. adhy. 239-252). De là vient que le chef des Asouras est à la fois l'ennemi d'Indra et l'ami de Vishnou. Les anciens lutteurs atmosphériques, Çambara et Vrtra, y figurent au milieu des innombrables Daîtyas ; mais leur nom n'est plus qu'un souvenir; le démon vole-nuages n'y est plus. Au contraire, Çambara y combat Agni par des torrents de pluie (voy. adhy. 253) et d'eau de mer. Vrtra combat non point Indra, mais les Açvins (adhy. 247). Ainsi le chantre avestique avec les restes des mythes anciens formait des légendes nouvelles.

vera plus inacceptables encore quand nous en aurons examiné les bases fondamentales.

En opposition avec cette affirmation que le dualisme est né spontanément du mythe orageux, il est un fait qui frappe singulièrement le lecteur de l'*Avesta* et qui est ici d'une haute signification : c'est la disparition complète de ce mythe. Les chantres de l'Éran primitif l'ont connu sans aucun doute ; on en trouve des restes nombreux dans l'*Avesta*, cela est incontestable. Mais s'il a fourni au zoroastrisme son fondement et sa matière, comment se fait-il qu'il n'y ait laissé aucun souvenir de son existence? car tout ce que l'on en retrouve est entièrement métamorphosé, et l'orage en a disparu. Cela est si vrai, que les interprètes des livres sacrés de l'Éran n'ont commencé à en soupçonner l'existence qu'après la lecture des Védas et lorsqu'ils eurent reconnu dans ces livres des acteurs et des scènes ayant quelque analogie avec les héros et les récits de l'*Avesta*. Qui aurait jamais imaginé qu'*Azhi Dahâka*, l'oppresseur de la Perse, eût pu être un démon orageux, s'il n'eût connu d'abord l'*Ahi* védique? A cette preuve déjà suffisante, ajoutons l'examen de l'*Avesta* lui-même. Nous y constaterons aisément que le mythe a disparu pour faire place à la légende et que les chantres avestiques l'ont effacé de leurs tablettes, tout en en conservant les héros et en adaptant leurs personnes et leurs gestes aux convenances du dualisme. Nous ne pouvons passer en revue toutes les légendes que l'on prétend faire rentrer dans le cycle de l'orage,

d'autant plus que la plupart n'ont avec lui aucun rapport réel; nous nous contenterons d'en analyser deux ou trois des plus importantes.

1° *Azhi Dahâka* et *Thraetaona*. La légende qui présente le souvenir le plus incontesté du mythe orageux est celle d'Azhi Dahâka, l'Ahi védique, le démon ennemi d'Indra. Or, dans l'*Avesta*, il a entièrement perdu ce caractère et se montre déjà comme un mauvais génie, suppôt d'Anromainyus, l'une des deux conceptions fondamentales du dualisme. Voici, en effet, ce qu'en dit l'*Avesta* :

a. Au fargard I, parmi les lieux créés par Ahura, se trouve cité *Varena*, où naquit Thraetaona qui tua Azhi Dahâka. Or *Varena* est un des *âçanhâm* ou *shôithranâm*, c'est-à-dire des localités terrestres; la scène n'est donc point au ciel.

b. Les yeshts v, 19, et xv, 19, relatent qu'Azhi Dahâka sacrifia à Anâhita et à Vâyou pour obtenir d'eux de dévaster et de rendre sans habitants la terre entière; puis que Thraetaona offrit à son tour un sacrifice, demandant d'être vainqueur d'Azhi, la druze dévique, créée par Anromainyus en haine du monde *corporel* pour en détruire la sainteté; et, de plus, d'emmener captifs ses partisans les plus brillants, de laisser à la liberté et à la vie les plus obscurs.

Tout cela, évidemment, exclut complétement l'orage. On y voit aussi le procédé des créateurs

du mazdéisme. Azhi, être malfaisant, une fois conservé, devait nécessairement devenir une créature d'Anromainyus, coopérant à son œuvre de destruction du monde et de la sainteté. C'est ce que nous trouvons ici. Il en résulte également que l'évolutisme prend les choses à rebours. Anromainyus n'est point sorti des flancs du démon orageux par un développement plus ou moins naturel; mais, au contraire, le génie du mal, introduit par des docteurs nouveaux, s'est subordonné et assimilé les anciens démons de l'Éran.

2° *Yima*. Yima doit être aussi un héros primitivement orageux. Or l'*Avesta* en dit trois choses :

a. Les *Gâthâs* (Yaçna, XXXII, 8) rappellent les châtiments que subit Yima, et l'usage de la manducation de la viande, qu'il apprit aux hommes [1].

b. Le *Vendidad* (ch. II) relate qu'Ahura Mazda lui offrit d'être l'apôtre de sa loi; qu'après cela, il étendit la terre et la peupla d'hommes et de bestiaux; puis que, pour la préserver des maux prochains, il construisit un *vara* ou parc, avec habitation, et y transporta le germe des êtres humains, des animaux et des végétaux.

c. Le yesht XIX, 30 et suiv., ajoute qu'il régna

[1] Croirait-on que ces morceaux de viande que Yunâ fait manger aux hommes (*gânas bagâ qâremnô* : pehlvi, *biçryâ pavan bacheshno vasht amunit*) sont des fractions de nuage? Mais cela doit être, puisque tout bétail est nuage!

mille ans sur la terre, qu'il rendit les hommes et les troupeaux immortels, les aliments inépuisables, les plantes perpétuelles, mais qu'il perdit la majesté royale et la puissance pour avoir proféré une parole mensongère. Privé de cette majesté, il s'étendit à terre et y resta plongé dans la consternation.

Tout cela est le contre-pied de la foudre. Mais, ici encore, le héros des mythes primitifs est devenu un des facteurs du zoroastrisme.

3° *Franraçyan*, l'envahisseur touranien, est, dit-on, un démon orageux. Or voici ce qu'en dit l'*Avesta* au yesht v, 40 : « Le roi barbare *Franraçya*, le meurtrier, offre un sacrifice à Anâhita; il immole cent chevaux, mille bœufs, dix mille moutons, et demande cette faveur : Donne-moi, ô Ardvîçûra, d'atteindre la majesté royale qui repose au sein de la mer Vourukasha, qui appartient aux contrées aryaques existantes ou futures, et spécialement au saint Zarathustra. » Et plus loin : « Le valeureux Kavi Huçrana, qui réunit en un royaume les contrées aryaques, offrit également un sacrifice à Ardvîçûra et lui demanda cette faveur : Donne-moi, ô Anâhita, de parvenir à la suprême domination sur les contrées (*danhu*), sur les dévas et les hommes, sur les Yâtus, les Pairikas, etc. Que je conduise mon char en avant de tous les autres sur cette longue route et que je ne doive pas traverser la forêt; car *Franraçya* le meurtrier me poursuit, monté sur ses chevaux. » (Voyez §§ 48-50.)

Au yesht IX, 21, Huçrava offre un sacrifice semblable à Druâgpa et lui demande « de tuer le meurtrier touranien, *Franraçya*, derrière la mer Caêçaçta, et cela pour venger la mort de Çyavarshana, tué par violence, et du valeureux Agraêrathra, » c'est-à-dire le vengeur du meurtre de son grand-père. Hôma prie le même génie « de lui donner la force de garrotter le meurtrier touranien, de l'emmener chargé de chaînes et de le livrer à Kavi Huçrana, pour que celui-ci le tue et venge son grand-père. » (Yesht V, 18.)

Si l'orage a eu précédemment une part dans ces légendes, il en est exclu à l'époque avestique, et les légendes du *Shâhnâmeh* y sont déjà formées. Certes, ce n'est point la foudre qui réunit en un royaume les contrées aryaques, qui guerroie par les forêts et les longues routes, qui domine sur les *danhus* terrestres, qui doit venger son aïeul.

Nous le répétons donc avec dróit : le mythe de l'orage a disparu de l'*Avesta*. Cela sera plus évident encore quand nous aurons étudié la nature des génies et des conceptions que l'on dit représenter directement l'orage et la foudre dans l'*Avesta*, à savoir le *qarenô*, Verethraghna et Tistrya.

C'est sans contredit un fait bien extraordinaire et qui ne peut s'expliquer que par l'action envahissante d'une nouvelle doctrine qui domina et supplanta en une certaine mesure celles qui l'avaient précédée. Mais nous reviendrons plus tard là-dessus. Ce phénomène paraîtra en soi moins explicable encore si

l'on réfléchit que l'Arie védique forme à ce point de vue un contraste frappant. Là, pendant la période qui suit la division des races, les mythes se multiplient et s'enrichissent de mille traits pleins de couleur et de vie. Il serait trop long d'énumérer tous ceux qui se sont formés après la séparation des Aryas. Citons simplement, en passant, les Ribhavas, ces artistes divins, fils de Thvashtar, qui ont fabriqué le char rapide d'Indra et ses chevaux brillants, et qui rendent la jeunesse à leurs pères[1]; Urvaçi et Purûravas, le mortel abandonné de la déesse qui s'était donnée à lui, et qui reçoit d'elle la promesse d'être un jour introduit dans le monde céleste[2]; Aditi engendrant huit enfants et les présentant aux dieux, à l'exception du huitième, le soleil[3]; Hôma, transformé en dieu lunaire, épousant les filles du soleil; l'homme primordial produisant de sa bouche le Brahmane, de son bras le Kshattriya (râjanya), de sa cuisse le Vâiçya, de ses pieds le Çûdra, de son esprit la lune, de son œil le soleil, de sa bouche le feu (Indra et Agni), de son haleine le vent[4], etc. Il est bien peu d'hymnes védiques qui ne renferment quelque mythe inconnu des pays avestiques.

Dans l'Éran, le mouvement inverse s'est produit. Les mythes que les Éraniens avaient reçus de leurs ancêtres aryas, et dont on trouve encore des traces,

[1] I, 111, 1; 110, etc.
[2] *Ibid.*, x, 95.
[3] *Ibid.*, x, 72, 8, 9.
[4] *Ibid.*, x, 90, 11-13.

bien que souvent méconnaissables, vont s'appauvrissant et disparaissent; ceux que l'on retrouve encore dans les livres religieux de ce peuple ont changé de nature et ont pris un caractère moral, ou se sont pliés aux exigences du dualisme. D'autres se sont formés et développés, toujours avec le même caractère qui en exclut les engendrements et les amours. De nouvelles personnifications ont été créées, répondant au nouveau système religieux et cosmogonique. L'Asha, les Ameshaçpentas, Çraosha, Dâmois Upamâna, Rashnu, Zoroastre, sont de ce nombre.

Tout cela indique clairement un système arrêté et assez bien combiné, dont l'évolutisme ne peut donner l'explication, parce qu'il prend pour un ce qui est multiple. Pour apprécier sainement le zoroastrisme, il faut distinguer dans l'*Avesta* trois courants d'idées, très-différents, qui s'entre-croisent et entre lesquels les derniers rédacteurs cherchent à établir une unité maintes fois impossible.

Ces trois systèmes ont des origines diverses et sont venus se superposer à des dates éloignées les unes des autres. On y trouve, en effet, un naturalisme pur et même les restes d'un polythéisme à peine déguisé, un dualisme très-nettement caractérisé et un monothéisme qui cherche à dominer le tout et à le plier aux exigences de ses doctrines. On y constate enfin un retour vers le naturalisme antique et le culte des génies, et à ce dernier on peut assigner une date historique. Le monothéisme se manifeste principalement dans les Gâthâs; le dua-

lisme, dans le *Vendîdâd* (voyez fargard I, XXII, III, VII-X, XIX, commencement et fin, etc.; gâthâs 3 et 10); le naturalisme, dans le *Yaçna*[1], y compris le *Yaçna haptanhâiti* (hâs XXXV-XLI); le culte des génies de la nature, dans sa forme première ou renouvelée, aux yeshts du *Yaçna* ou du *Khorda Avesta* (voyez yeshts de Hôma, de Çraosha, d'Ardviçûra, de Mithra, etc.).

L'*Avesta* provient donc d'une combinaison entre le naturalisme polythéistique amoindri, primitif ou renouvelé, le dualisme, et un monothéisme imparfait. Un chant, une section entière même, pourra appartenir exclusivement à un système; ailleurs, on rencontrera dans un seul chapitre des traits de systèmes opposés (voyez Vend., XIX; Yaçna, LXVII). Souvent l'influence du monothéisme ou du dualisme mitigé ne se manifeste que par l'épithète *Mazdadhata* « créé par Mazda », adjointe au nom d'un génie pour le subordonner au dieu suprême du mazdéisme.

On peut conclure *a priori* de ces considérations et l'examen des faits prouve que dans le double monde des esprits bons et mauvais et des légendes mazdéennes, on doit discerner des catégories variant de nature d'après leur origine. Certains génies, certains êtres malfaisants représentent le naturalisme primitif; tous ont été plus ou moins ramenés aux conceptions dualistiques; mais, parmi eux, il faut encore distinguer ceux qui appartiennent en com-

[1] Ceci ne doit point surprendre : le culte a subi moins de modifications que le système doctrinal.

mun aux Éraniens et aux Hindous, qui figurent dans les *Védas* et dans l'*Avesta*, de ceux qui sont exclusivement propres à l'Éran. On doit même séparer avec soin les faits de création éranienne ou mazdéenne qui sont venus envahir des légendes plus anciennes, et ceux qui datent de la recrudescence du culte des génies. Ainsi, d'une part, la construction du Vara, qu'on lit au chapitre II du *Vendidâd*, est un trait dont le mazdéisme a enrichi la légende du héros primitif; la majeure partie des yeshts V et X est le résultat du nouvel éclat donné au culte d'Anâhita et de Mithra. Une autre catégorie d'esprits ou de conceptions appartenant au monde du bien ou à celui du mal est le produit des spéculations dualistiques ou d'un emprunt fait à des peuples non aryaques.

En ce qui concerne Ahura-Mazda, une spécification nouvelle doit être introduite, car il est à la fois le chef de l'Olympe aryaque, le représentant de Çpento-Mainyus, du bon esprit du dualisme, et le dieu d'un monothéisme mitigé, que nous retrouvons dans l'*Auramazda* des inscriptions persanes.

Faute d'observer ces distinctions, que la suite de cette étude va justifier, on s'expose à des confusions et à des erreurs regrettables.

Passons maintenant rapidement en revue les génies du panthéon mazdéen que l'on dit y représenter directement l'orage.

QARENÔ.

Le *qarenô* ou « éclat lumineux » joue un très-grand rôle dans l'*Avesta*. On devine aisément que quelques mythologies le regardent comme une forme de l'éclair. Voyons donc, en peu de mots, ce qu'il en est réellement. Il nous faut d'abord faire ce qu'on ne fait malheureusement pas, c'est-à-dire distinguer deux *qarenô* quelque peu différents.

Le premier, ou *qarenô* général, est cette splendeur lumineuse qui enveloppe naturellement les génies célestes de l'Éran, nécessairement lumineux. Il appartient aux anciens génies de la lumière et des eaux, à Anâhita, comme au soleil ou à Mithra (Vend., yesht v, 9, etc.), et, de la même manière, aux personnifications nouvelles créées par le zoroastrisme, à la loi, à Çraosha, etc. Il n'est donc point l'éclair; il ne peut servir à prouver que les génies qui le possèdent soient issus de la lumière. Il serait superflu de discuter ce point. Dans un sens plus étendu, cet éclat appartient à la bonne création terrestre, à l'homme pur, à sa demeure, même aux eaux terrestres (yesht v, 96; XVII, 32, etc.).

Le second *qarenô* est un rayon de cette même lumière céleste, qui, venu du ciel, s'attache à la terre sacrée zoroastrienne, à ses rois des temps héroïques et légendaires, et spécialement à Zoroastre.

Le *Yaçna* le mentionne dans les invocations des sept premiers chapitres, qui ne sont certainement

pas très-anciens. Il y est appelé « le puissant *qarenô* des *kavis* ou des rois (*kavâem*) créé par Mazda, le *qarenô* inapparent (*aqareta*), le *qarenô* des Aryas ». Il se rapporte à la terre, car partout il est cité et invoqué après les montagnes. Le yesht XVII ajoute qu'il est créé pour le corps, qu'il a été donné au corps de Zoroastre (§§ 15, 22), comme la bonté à son âme (§ 22).

L'*Avesta* n'en dit pas davantage. Mais le yesht XIX, récent comme ses pareils, en développe la notion, et, selon la méthode de ces yeshts, le fait entrer dans des mythes anciens qu'il rappelle. Toutefois, le *qarenô* y conserve sa nature première. Ce yesht porte pour titre *zamyâd yesht* ou « Yesht de la terre », et comme de coutume, le *qarenô* vient après l'énumération des montagnes. C'est donc un éclat terrestre.

Quelle est la nature du *qarenô?* Il est d'abord certain que c'est une conception purement éranienne ou plutôt zoroastrienne. Rien de semblable dans les mythes aryaques ou indo-européens. Ce n'est point même un mythe, mais une simple création d'imagination ne répondant à rien de réel. Un rayon lumineux qui s'attache à la terre sainte, à ses rois, au corps des fidèles, et qui figure partout comme élément terrestre, n'est certainement pas la foudre. Cela est d'autant plus certain qu'aucun mythe de ce genre n'existant dans le répertoire aryaque, celui-ci aurait dû être inventé par les Mazdéens; or les Mazdéens ont entièrement perdu le souvenir du mythe

orageux, à tel point que l'*Avesta* ne sait plus même ce que fut un jour Azhi-Dahâka, le serpent aérien. On a vu cela précédemment.

Ce qui n'est pas moins concluant, c'est que les mots sanscrits qui ont quelque analogie avec *qarenô* ne se rapportent nullement au feu tonitruant. Le *qarenô* n'a point d'équivalent en sanscrit, encore moins le *qarenô* royal. Le mot qui le rappelle le mieux et provient de la même racine, *svar*, désigne la lumière céleste, l'éther lumineux, la splendeur lumineuse; *svar nara*, qui en dérive, s'applique au soleil, à Agni « le feu », à Hôma, et non à la foudre ou à ses représentants. On peut consulter là-dessus Grassman et Böhtlingk-Roth. Ils sont unanimes; il serait donc superflu d'insister. La linguistique et la mythologie comparée sont donc ici d'accord pour rejeter le *qarenô*-tonnerre.

Mais n'y a-t-il pas peut-être dans le yesht XIX quelques traits qui en rendent l'existence présumable? Examinons ce qui s'y trouve. Après l'énumération des montagnes, qui sont certainement, dans la pensée de l'auteur, des montagnes réelles (§§ 1-7), le yesht rappelle la grandeur et la puissance du *qarenô* royal, par les termes ordinaires d'abord (§ 8), puis en y ajoutant les qualificatifs : « à la vaste possession, à l'action supérieure, puissante, guérissante ou héroïque ». Après cela, il énumère les personnages qui le possèdent, ou l'ont possédé. En bon Mazdéen, il ne pouvait refuser la lumière souveraine au dieu suprême, son créateur, et aux

esprits de lumière; il la leur donne, comme un autre leur attribue un *fravashi*. Après eux, viennent les Yazatas terrestres, les titulaires véritables. Par cette splendeur, triomphèrent Hoshyanh, Takhmo urupa, Yima et Kereçâçpa; par elle, régnèrent les Kayanides ou rois légendaires de l'Éran; par elle, Zarathustra reçut la loi, et Vistâçpa la fit triompher.

Par elle, enfin, le dernier prophète, descendant de Zoroastre, sauvera le monde et opérera la reconstitution et la résurrection des morts. Cette énumération est interrompue par le récit de deux luttes pour la possession de cette splendeur, luttes livrées entre Ahura-Mazda et Anro-Mainyus, Azhi et le feu, et par le récit des vains efforts faits par *Franraçya*, le roi touranien, criminel, pour s'emparer du rayon invisible et régner sur la terre éranienne.

Que représente donc ici le *qarenô*? La réponse naturelle et généralement donnée est très-simple. Le *qarenô* est, ici comme partout, ce rayon de la lumière céleste qui appartient aux maîtres des pays ahuriques et de la loi sainte, que se disputent par conséquent les héros éraniens et leurs ennemis, et même les bons et les mauvais génies qui luttent pour la souveraineté du monde. Mais on devine aisément que, pour les partisans de la foudre, le *qarenô*, comme tout le reste, ne peut être autre chose. Voyons si cette appréciation a ici quelque fondement. Nous devons nous rappeler d'abord que la notion du *qarenô* est étrangère à la mythologie primitive et que ce nom n'a dans celle-ci aucune re-

lation avec le tonnerre. Si donc le *qarenô* est une création éranienne, nous devons en chercher l'explication dans les livres éraniens, c'est-à-dire dans l'*Avesta* et spécialement dans ce yesht. Or il est évident que l'auteur du yesht XIX ne considère point cette splendeur comme une forme de l'éclair, puisqu'il nous la montre s'attachant à Zarathustra et à Vîstâçpa pour les rendre adeptes fidèles et sincères de la loi mazdéenne et leur donner des pensées, des paroles, des actions saintes (§§ 79-84), puis secondant Çoshyant pour opérer la restauration du monde. A coup sûr ce n'est point là le rôle de la foudre [1].

Pour lui, les luttes qu'il décrit sont terrestres, elles ont lieu au sujet de la possession de la terre et de la souveraineté aryaque. Citons quelques traits qui le prouvent :

« La splendeur royale est pour le souverain d'un secours si puissant qu'en un coup il pourrait soulever et disperser les contrées anariennes; alors elles connaîtraient le froid et le deuil. Ainsi la splendeur royale est la protection des contrées aryaques, ainsi elle protége la loi mazdéenne et l'homme pur (§§ 68, 69).

« La splendeur royale s'attacha à Kavi-Huçrava pour lui donner la force, la victoire, le bon enseignement, ... et la santé du corps et une postérité sainte, pieuse, riche en hommes, . . . une puissance

[1] Les Amesha-Çpentas et les Yazatas terrestres auxquels elle s'attache ne sont pas non plus des héros orageux.

brillante, une longue vie... Elle favorisa Huçrava sur la route longue, escarpée, lorsque le criminel touranien Franraçya le combattait monté sur ses chevaux, pour que Kavi-Huçrava le saisît et le chargeât de liens (§§ 75-77). »

Tout cela est encore, sans doute, étranger au tonnerre; ce n'est point lui qui protége la loi, qui donne santé, postérité et le reste.

Les héros mythiques sont, aux yeux du poëte, des héros terrestres, car à chaque nom il ajoute : « lorsqu'il régnait sur cette terre, sur les Dévas et les hommes, etc. » (v. §§ 26, 28, 81). Les Kavis sont également pour lui des rois de la terre, car il dit d'eux qu'ils furent tous des rois hardis dans leurs entreprises. Pour l'*Avesta*, du reste, ils ont partout cette nature. Ce que nous avons cité de Huçrava dans les lignes précédentes le prouve mieux encore. Franraçya le Touranien n'est pas moins ici un envahisseur humain, puisqu'il poursuit Huçrava à travers une forêt par une route longue et escarpée.

Qu'Ahura-Mazda et Anro-Mainyus luttent au sujet de l'éclat royal, cela est dans la nature du dualisme, puisqu'ils se disputent constamment le monde. Nulle part nous ne les voyons se disputer la possession de la foudre.

Mais ne peut-on pas affirmer que les anciens mythes relatés prouvent que le *qarenô* est aussi ancien qu'eux? Nullement, et ce serait méconnaître la nature des yeshts que de le soutenir. Si l'on se donne la peine de comparer les yeshts, on y constatera que

les mêmes légendes sont successivement appliquées à chacun des génies que chantent ces hymnes. Or quelques-uns d'entre eux, tels que Druâçpa, Anahîta, Ashi, sont entièrement étrangers à l'ancienne mythologie et ont été créés pendant la période zoroastrienne. Il résulte évidemment de ces faits que les auteurs de ces yeshts faisaient ainsi intervenir, à leur fantaisie, dans les anciens mythes, les génies dont ils voulaient exalter la grandeur, bien qu'ils n'eussent aucun rapport avec ces mythes et qu'ils ne pussent même en avoir aucun, puisqu'ils sont de date beaucoup plus récente. Ainsi ce qui est attribué à Verethraghna au yesht XIV, 29-73, l'est également et dans les mêmes termes à la *loi mazdéenne* (yesht XVI, 8-15). De même *Druâçpa* (yesht IX), *Anahîta* (yesht V), *Ashivanuhi* (yesht XVII), *Vâyou* (yesht XIV), sont successivement les héros des mêmes mythes et les auteurs des mêmes actes.

Nous avons ici la même chose. Les paragraphes 75-77 entre autres sont empruntés au yesht V. Le panégyriste de la lumière souveraine a donc choisi des mythes étrangers au génie qu'il chantait, et les lui a appliqués pour exalter sa grandeur. Mais il n'a certainement pas soupçonné le *qarenô* fulgurant.

Que de choses étranges il faut admettre pour maintenir partout le mythe de la foudre! Ici Franraçya s'efforce d'atteindre et de saisir le *qarenô* (qui est la foudre); ne pouvant y parvenir, il appelle à son secours le *mauvais œil* qui est aussi la foudre. Il appelle la foudre pour l'aider à saisir la foudre qui le

fuit ! Un peu plus haut, Azhi le démon orageux veut également saisir la foudre, et celui qui vient s'opposer à ses efforts, c'est *Atar* qui est aussi le feu de la foudre !

On ne saurait trop se défier des assertions hasardées et des explications *a priori*. On dit, par exemple, que Franraçya, le roi touranien, envahisseur de l'Éran, n'est qu'un démon de l'orage. Cela se peut; mais on pense le prouver en apportant le passage du yesht IX, 17, où il est raconté que Hôma le lia et le livra au roi de l'Éran. Et l'on ajoute : « Hôma seul pouvait le saisir. » Cela est si peu vrai qu'au yesht XIX il est dit que la majesté royale s'attacha à Huçrava, pour qu'il saisît et garrottât le criminel Franraçya. En ce dernier endroit, Huçrava saisit lui-même le redoutable prisonnier. Il est donc évident que le récit du yesht IX est une invention d'un poëte désireux d'exalter le génie qu'il célèbre. Cela devait, du reste, sauter aux yeux à la simple lecture du passage, puisque ce poëte va jusqu'à représenter Hôma demandant à Druâçpa, génie inférieur, le pouvoir d'enchaîner le dévastateur de l'Éran. Hôma priant Druâçpa, voilà certainement un trait qui n'est pas aryaque.

Concluons. La linguistique, la mythologie et le texte de l'*Avesta* s'unissent pour écarter le *qarenô* foudre ou éclair. L'origine de cette conception n'est pas indo-européenne ; pour la trouver, il faut aller sur la terre sémitique. C'est ce que l'on verra plus loin.

VERETHRAGHNA.

Verethraghna est, dit-on, le *Vrtrahan* védique, et ces deux noms proviennent d'un mythe aryaque qui représente les nuages noirs, amoncelés avant un orage, comme le corps d'un démon qui y retient les ondes célestes captives et empêche la pluie de se répandre et de fertiliser la terre. Ce démon est Vrtra « le couvreur, le cacheur des eaux », que le dieu du tonnerre, Indra, frappe et abat de sa foudre; de là le nom de *Vrtrahan* « tueur de Vrtra » que porte ce dieu. Les noms étant identiques, les choses qu'ils représentent doivent l'être également; donc le mythe du dieu de la foudre tueur du démon *Verethra* avait également cours en Éran, et c'est là qu'on doit chercher l'explication du nom du *Verethraghna* avestique. Tel est le raisonnement *a priori*. Voyons maintenant les faits.

Dans l'*Avesta*, *Verethraghna* est purement et simplement le nom commun *victoire*. Il est invoqué avec la prospérité de l'année, la force, la supériorité, tous êtres abstraits (Visp., I, 22; II, 25; yaçna I, 19; II, 25), ou avec la croissance, la prospérité (Visp., XXIII, 8). Il est mentionné avec la sagesse, la santé, la prospérité (yaçna IX, 55; yaçna X, 117). En maint endroit ce mot désigne une propriété de l'un ou l'autre génie, sa puissance, sa force qui le fait triompher de ses ennemis. Il s'applique de la sorte à Çraosha, au yaçna LVI, 1, 6, à Hôma au yaçna X. Au yesht X, 16, 27, 33, 117, ce mot

désigne la victoire que Mithra donne à ses fidèles serviteurs. Aussi la version pehlvie rend toujours ce mot par les noms communs *pîrojgar*, *pîrojgarî* «victorieux, victoire». En deux ou trois endroits la glose ajoute le nom du Yazata *Verethraghna;* mais cette glose, œuvre tardive, ne peut prévaloir contre la version.

Les yeshts x et xiv, tous deux récents, sont donc les seuls qui nous représentent *Verethraghna* comme un génie, et ils le représentent surtout comme le génie de la victoire, dont la fonction principale est de faire triompher les bons, les justes. Au yesht x, 70, nous le voyons marcher devant Mithra, sous la forme d'un sanglier redoutable, prêt à déchirer les menteurs et les trompeurs. Au yesht xiv, 47, il s'unit au même Yazata et à *Rashnu*, génie de la justice, pour châtier ceux qui les offensent (yesht xiv, 63). Il ne donne point seulement la victoire, mais la guérison (yesht xiv, 52). Le yesht xiv le proclame l'auteur de la virilité, du courage, de la mort donnée et reçue à la guerre; le protecteur des guerriers, le puissant génie qui défait et écrase les armées ou les protége et les fait triompher, qui donne à Zoroastre la force, la santé et la vue perçante (22-23), qui doit être honoré au moment où s'engage le combat.

Voilà tous les traits de ce génie; il serait impossible de découvrir dans aucun passage une phrase, un mot qui fasse allusion à l'orage, à la foudre, à une lutte céleste. Si le paragraphe 62 ajoute aux armées terrestres les Yatus, les Pairikas, etc., il n'y a là

qu'une répétition qu'on rencontre à chaque instant dans l'*Avesta* dès qu'il s'agit de lutte contre les ennemis de la loi mazdéenne. (Comp. yaçna IX, 61; yesht III, 5; VI, 4; X, 34; XIII, 135; I, 6; X, 16; XV, 12; XIX, 27. Siroza, I, II, 13. Vend., VIII, 250, etc.)

Voyons maintenant quels sont le sens et l'étymologie de ce nom, et quelle origine ils indiquent. *Verethraghna* vient, sans aucun doute, de *verethra* et de *ghan*, et signifie « qui frappe, qui abat le *verethra* ». *Ghan* a une signification certaine, indubitable; le nœud de la question est donc dans le sens de *verethra*.

Or, *verethra* a dans l'*Avesta* un sens déterminé avec la plus grande précision et incontestable, un sens constant qui l'éloigne complétement du *vrtra* démoniaque. *Verethra* (de *var* « protéger, défendre ») est la défense, la protection, le courage à se défendre, la réussite dans cette défense, la victoire. Seul, il signifie « victoire ». *Verethravan* (doué de *verethra*) signifie « qui a la victoire, victorieux » (voy. Vend., XIX, 52; yesht X, 1; X, 96, 132, 141; XIX, 36, 79, etc.). Dans les composés, le sens premier se conserve partout : *ayôverethra* est la cuirasse, la défense de fer; *viçpoverethra* est celui qui triomphe de tout, qui a la victoire en tout et partout; *hâmverethri* est le courage, la virilité.

Verethraghna a plusieurs formes correspondantes, dans lesquelles le composant final est changé. Ce sont : *Varethraghnis*, *Varethrajan* et *Varethrataurvant* (qui écrase la défense, la lutte), qui ont exactement

la même valeur. Cette qualification de victorieux ne s'applique pas seulement aux génies qui peuvent avoir quelque relation avec la foudre, mais à *Mithra* (yesht x, 96, 132), à *Çraosha* (LVI, 1, 9; 6, 5; 9, 5), au prophète *Çoshyañt* (yesht XIII, 129), à Haoma (yaçna x, 24) et aussi aux simples humains. L'homme juste est *verethra verethrajâçtarô*, le plus victorieux en victoire des hommes victorieux, *mashyanâm verethravatâm*, dit le yesht XIX, 36; le fidèle demande à Hôma la force d'écraser ses ennemis, yaçna x, 24.

Les paroles de la loi, les prières, les manthras, l'*ahuna vairya* sont spécialement qualifiées de *verethraghnya* ou de *verethraghin* (voy. yesht XIV, 46; Vend., x, 10; Visp., x, 3; XXIII, 22; yesht III, 3). Tous les autres dérivés, *vârethraghni*, *verethraghnya*, *verethrajâçta*, *açverethrajan*, ont tous la même valeur.

Jamais le mot *verethra* n'est pris dans une mauvaise acception. Il serait bien extraordinaire qu'il eût perdu un sens originaire qui aurait joué un si grand rôle dans la mythologie commune, pour en prendre un tout opposé.

N'y a-t-il donc aucun rapport entre le *Verethraghna* de l'*Avesta* et son homonyme védique? Oui, il y en a un et des plus étroits, mais il n'est point où on veut l'établir. *Vrtra*, en sanscrit même, n'est pas seulement le démon ravisseur des ondes pluviales; c'est aussi, c'est avant tout un nom commun signifiant « défense, combat, lutte entre humains ».

Au Rig-Véda, VI, 25, 6, il est dit que « Indra do-

mine les forces des deux armées lorsque les chefs se provoquent au combat, lorsque deux (armées) étendues luttent pour repousser l'ennemi ou pour la possession des demeures humaines. » *Sa patyatê ubhayôs nrmnam ayôs yad vedhâsas samithê havantê, vrtrê vâ mahô nrvati kshayê vâ vyacasvantâ yadi vitantavaitê.* Les mots qui en dérivent ont aussi un sens tout analogue. *Vtra hatyam* est le combat contre l'ennemi, la défense dirigée contre cet ennemi! « Secours-nous dans le combat contre l'ennemi, » dit le Rig-Véda, VI, 25, 1 (*Vrtrahatyê avîs nas*). Il en est de même de *Vrtratûrya* et de *Vrtrahatha.* On lit au Rig-Véda, I, 106, 2 : « Soyez vainqueurs pour nous dans les combats, ô dieux, tirez-nous du danger, de l'angoisse. *Bhûta devâ Vrtratûryêshu sambhuvas, rathum na durgâd.... no anhasc nishpipartana.* Et au l. III, 16, 1, Agni est le maître de la force, du bonheur, il est le maître de la richesse abondant en bonne descendance, en troupeaux, il est le maître des combats (*vrtrahathânâm*). Le qualificatif de victorieux s'applique à d'autres dieux qu'à Indra; il est attribué à Hôma, à Agni, aux Açvins, etc. Or il est hors de doute que le sens propre, général d'un mot a dû précéder le sens figuré, spécialisé. La signification primitive de *verethra* a donc été celle que ce mot a dans l'*Avesta.* C'était primitivement le combat défensif, la lutte victorieuse; *Verethraghna* était celui qui, en triomphant de la défense que lui opposait son ennemi, restait vainqueur dans la lutte. L'Inde appliqua ce titre à l'un de ses génies et en fit son qualifi-

catif habituel; l'ennemi de ce dieu fut le *Vrtra*, proprement dit le démon ravisseur qui opposait à Indra une résistance vigoureuse. Son vainqueur fut le *Vrtrahan* par excellence. L'Éran, au contraire, conserva au mot son acception première.

Un autre fait le prouve d'une manière non moins évidente. Les Éraniens ont conservé les restes d'un mythe dans lequel intervient le feu de la foudre frappant un démon; mais ce feu n'a point été personnifié et n'a point reçu de nom propre : c'est simplement le feu *vâzîsta* « le feu frappant avec la plus grande force » (cf. *vazra*, « massue », sanscr. *vajra*, « massue, foudre »). Son ennemi a une nature différente de celle de *Vrtra;* il est considéré à un autre point de vue. Ce n'est pas le démon qui cache les eaux. Par suite de ses habitudes et de ses préoccupations, l'Éranien envisagea en lui l'ennemi de la croissance des biens terrestres; il l'appela *Çpenjaghra* « qui dévore la croissance » (de *çpen* et *gar* « dévorer »), et se figura une lutte victorieuse du feu *Vâzista* contre le Déva *Çpenjahra* (voy. Vend., XIX, 135). On voit donc que l'Éran antique avait connu le mythe qui figure la lutte des éléments dans l'orage, mais qu'il n'en avait eu que la notion générale, qu'il l'avait constitué à sa façon et que *Verethraghna* n'y avait aucune part.

Il est cependant un fait que l'on invoque et que nous ne voulons point passer sous silence. Examinons quelle peut en être la valeur probante. Au yesht XIV, 2-27, *Verethraghna* apparaît dix fois à Zo-

roastre sous dix formes différentes : il vient comme vent, taureau, cheval, chameau, sanglier, comme un beau jeune homme, comme oiseau, bélier, bouc et guerrier. Or, dit-on, nous retrouvons plusieurs de ces transformations dans le dieu de l'orage védique. *Vrsha* « taureau » est une épithète constante d'Indra ; il est dit le bélier conquérant du ciel ; il traverse l'atmosphère comme un faucon éperdu, il est le jeune homme ami, impétueux, formidable, qui tue *Vrtra*. — De même *Rûdra* et les Maruts sont appelés les sangliers célestes, et *Vâyou* « le vent » est un équivalent d'Indra.

Voilà l'argument dans toute sa force. Si tout cela était vrai, qu'en résulterait-il ? C'est que les Aryas aimaient à employer les noms des animaux mâles, vigoureux et hardis pour représenter métaphoriquement les divinités aériennes, et que les Éraniens les ont également employés pour peindre le génie tout-puissant de la victoire. Rien de plus. Mais examinons la question de près. On verra que plusieurs de ces assimilations sont fausses et que certains traits rendent impossible l'identification de *Verethraghna* et d'Indra. Notons d'abord que nous avons ici une conception nouvelle, propre au zoroastrisme. Il ne s'agit plus d'une simple comparaison entre un génie et un animal quelconque, ni même d'une métaphore substituant le nom d'un animal à celui d'un dieu, mais d'un génie apparaissant à un mortel pour s'entretenir avec lui, et prenant à cette fin plusieurs formes corporelles. Nous nous trouvons transportés

dans le cycle des légendes zoroastriennes et de ses apparitions célestes. Ceci suffirait pour rejeter les assimilations avec le mythe d'Indra; passons-les cependant en revue.

1° Les deux incarnations de *Verethraghna* en cheval et en bouc de combat sont en dehors de la question; elles n'ont point de correspondant dans le mythe. Ceci prouve déjà tout au moins que l'auteur du yesht a puisé ailleurs. Les deux suivantes sont dans le même cas, comme on va le voir.

2° Vâyou n'est nullement l'équivalent d'Indra, Vâyou est le vent et la région du vent; Indra est le dieu porte-foudre, ce qui n'est certes pas la même chose. Dans plusieurs hymnes, ils sont invoqués ensemble : au l. I, 2-4-6, ils sont appelés l'un et l'autre au sacrifice : « Indra et Vâyou, venez au lieu désigné pour le sacrificateur du Sôma, (venez) en hâte, avec considération, ô héros ! (viri) *Vâyô indraçcà. . narâ* » (I, 2, 6). Pourrait-on s'exprimer ainsi en parlant de deux qualifications du même personnage? Il serait superflu de s'y arrêter (Cp. V, 51, 5-7, etc.).

3° La même remarque s'applique au sanglier de *Rûdra*. *Rûdra* est un génie entièrement distinct d'Indra. Ce mot est d'abord un simple adjectif qui s'applique à *Agni* (I, 27, 5; III, 2, 5; IV, 3, 2), à *Sôma* (VIII, 61, 3), aux *Açvins* (II, 41, 7; I, 158, 1, etc.), à *Mithra* et à *Varuna* (V, 70, 2, 3), à la route que parcourent les Açvins (I, 3, 3; VIII, 22, 1, 14). Puis il devient un nom propre désignant un dieu,

génie des tempêtes, tandis qu'Indra est le feu du ciel. Le premier a des traits spéciaux : il est le meilleur des médecins (II, 33, 4); par ses remèdes il guérit les maladies et donne cent ans de vie et la joie du cœur (II, 2-3, 12-13); plein de miséricorde, de sa main il guérit les maux et les douleurs (II, 7. Cp. V, 12, 11; VII, 3, 5, 6; VIII, 29, 5).

Les Védas en font un portrait spécial : il est d'un rouge brillant, il porte un collier d'or (II, 33, 10) et des cheveux bouclés (I, 114, 1, 5). Plusieurs passages le distinguent nettement d'Indra et l'invoquent à côté de lui : « Que pour notre salut Indra vienne avec les Vasus, Varuna avec les Âdityas, le miséricordieux Rûdra avec les Rûdras » (VII, 35, 6). Au l. VIII, 29, 5, les deux noms sont opposés l'un à l'autre : « L'un porte la foudre établie dans la main; par elle, il abat ses ennemis (Vrtrâni). L'autre (Rûdra) porte en main une lance pointue, brillant, fort, se plaisant à guérir. » *Vajram ekô bibharti hasté âhitam, têna vrtrâni jighnaté* (VIII, 29, 4); *tigmam ekô bibharti hastê âyudham, çucis, ugrô, jalâsha bhêshajas* (VIII, 29, 5). Ces derniers noms indiquent la différence essentielle des deux génies : Indra se sert de la foudre pour tuer ses ennemis, les démons *vole-nuages;* Rûdra ne la manie que pour punir les méchants.

Au reste, le trait décisif est que Rûdra n'a rien de commun avec le mythe de *Vrtra*, le seul qui soit ici en cause. Enfin ce qui prouve que Rûdra même n'est pour rien dans la transfiguration en sanglier,

c'est que Dâmois-upamâna, génie essentiellement zoroastrien et extra-mythique, est également représenté sous cette forme lorsqu'il vient à la suite de Mithra vengeur du parjure. Le sanglier sert donc d'image commune pour figurer les génies redoutables triomphant des ennemis de la loi ou de la sainteté. L'orage n'y est absolument pour rien.

4° La qualification de *Vrsha*, *Vrshabha* n'a rien de spécial à Indra. Ce terme, qui signifie « mâle » en général, et particulièrement « taureau » et « cheval mâle », s'applique en général aux dieux et aux hommes, aux sacrificateurs, à la prière, à tout ce qui a une action efficace et puissante. Il serait superflu de prouver un fait connu de tous; il suffit de renvoyer au Dictionnaire de Grassman s. v. *Vrsha*, *Vrshabha*.

On ne peut donc tirer de conclusion d'un fait général de cette espèce. Tout dieu puissant est *Vrsha;* c'est là une idée aryaque qui ne permet nullement d'identifier *Verethraghna* au vainqueur de *Vrtra*.

5° L'assimilation de *Verethraghna* et de *Indra* jeune homme est beaucoup moins légitime encore. L'auteur du yesht a si peu pensé à celui-ci qu'il n'emploie pas même le mot *yuvan* qui qualifie parfois Indra. Les termes du yesht sont *nare* (vir) *pancadaçanh*.

Indra d'ailleurs n'est point un jeune homme dans le sens de l'*Avesta*. S'il est qualifié de *yuvan* « jeune », c'est en tant que feu naissant ou pour indiquer sa

vigueur. « Il est né pour un exploit, le Maître puissant, secourable, jeune etc. » (VII, 19, 1). Ce qualificatif n'a, du reste, rien de particulier à Indra; il est donné à Agni, à Savitar, à Vishnu, à Indra, à Apâm-napât, à Sôma, aux Açvins, à Mitra et à Varuna, aux Âdityas, aux Kavis, à tous les dieux en général (I, 181, 1-2), *Yuvânas... viçvê dêvâs.*

Certes ce n'est point là l'homme de quinze ans, à l'œil brillant, au talon mince, dont *Verethraghna* prend la forme. Du reste, comme nous le disions, le yesht XIV n'emploie pas même le mot *yuvan*, tellement son auteur a peu pensé à l'Indra « jeune homme ».

6° L'oiseau dont *Verethraghna* revêt l'apparence n'est point le *faucon d'Indra* : celui-ci est le *çaêna*, le védique *çyêna*, dont il n'est nullement question au yesht XIV. L'oiseau de ce yesht, le *vâraghna*, y est décrit avec précision : « Il vient aux premières lueurs de l'aurore, désirant que la nuit soit sans ténèbres; il frôle le sommet des montagnes et des arbres » (yesht XIV, 20-21). C'est donc un représentant des premières lueurs du jour, et non du feu de la foudre [1].

[1] Vers la fin du siècle dernier, il s'était formé dans l'est de la Belgique une société de malfaiteurs qui se disaient en rapports directs avec les démons. Le diable, disaient-ils, leur apparaissait sous la forme d'un bouc; pour l'imagination populaire, le malin esprit a des cornes. Ils s'intitulaient eux-mêmes la Société du bouc, et prétendaient que le diable, transformé en bouc, les aidait dans leurs brigandages. Ils soutinrent cela jusque sur le gibet. Ces gens illettrés avaient-ils donc connaissance de la métamorphose de Verethrahna ?

7° Si ces diverses incarnations ne peuvent servir à l'identification de *Verethraghna* et d'*Indra*, il en est une qui rend celle-ci tout à fait improbable. Aux paragraphes 10-13, le génie de la victoire paraît sous la forme d'un chameau. Conçoit-on l'éclair, la foudre ou le maître du tonnerre représenté comme un chameau porte-fardeau, à la bosse vigoureuse, au haut caparaçon, se tenant debout, regardant en tous sens, etc.? Ce serait certes une figure bien étrange; nous pouvons même dire qu'elle est impossible.

8° Toutes ces assimilations portent donc entièrement à faux. Ces métamorphoses n'ont pas été puisées dans le mythe de *Vrtra*, mais çà et là dans l'ensemble des figures mythiques aryaques. Que l'on réfléchisse, du reste, au phénomène sur lequel ces identifications se fondent. Il faut, pour les admettre, supposer que les Mazdéens, après avoir entièrement oublié l'origine de *Verethraghna* et le mythe qui lui a donné naissance, se sont tout à coup, longtemps après, souvenus des métamorphoses qui faisaient partie de ce mythe, les ont transformées en incorporations et apparitions célestes, et les ont réunies dans un chant tardivement composé et inspiré par des idées entièrement étrangères à ce mythe. Si l'on raisonnait de cette manière, on devrait dire que le dieu *Vishnou* des Purânas est aussi un représentant d'Indra Vrtrahan, car il s'est transformé en sanglier (*varâhâvatara*), en homme, en guerrier.

Ce que l'on peut conclure de ces transformations de *Verethraghna*, c'est que les Aryas étaient habitués à représenter leurs dieux sous des formes diverses, principalement sous celles d'un homme, d'un guerrier, d'un mâle d'animal domestique ardent et fort, du vent ou d'un oiseau à la serre puissante, et que l'auteur du yesht XIV a réuni tous ces traits pour peindre le génie puissant qui distribue la victoire et fait triompher la loi sainte. On voit évidemment qu'il s'est plu à accumuler les figures, les types de force et de puissance pour exalter la grandeur du dieu vainqueur. C'est pourquoi nous le voyons paraître sous la forme d'un vent violent, d'un cheval mâle, d'un taureau, d'un sanglier, d'un bélier, d'un bouc lutteur, d'un guerrier armé, etc.

Résumons cette discussion. *Verethraghna* est partout et toujours la victoire ou le génie de la victoire, la victoire du mazdéisme sur le monde du mal. Jamais il n'a le moindre rapport, quelque indirect qu'il puisse être, avec un génie de la foudre. *Veretra* est aussi le nom commun de la victoire, ou de la lutte défensive, et n'est jamais employé de manière à faire soupçonner le moins du monde l'existence d'un démon de ce nom ou d'une action analogue à celle du *Vrtra* védique. Celui-ci a une sorte de pendant dans l'*Avesta*, mais son nom et son caractère sont très-différents. C'est le daéva Çpenjaghra tué par le feu de la foudre et qui n'est point un dérobeur de nuages, mais le destructeur de la croissance.

D'autre part, les incarnations de *Verethraghna*, au

yesht XIV, ont un caractère tout zoroastrien qui les place en dehors des mythes aryaques. Les formes que ce génie y revêt n'ont rien de commun avec les métaphores qui désignent Indra, ou bien appartiennent à la mythologie commune et n'ont rien de spécial à ce génie. Quelques-unes même sont inconciliables avec la nature du dieu porte-foudre. Elles ne peuvent donc contre-balancer les preuves directes; au contraire, elles les corroborent en partie.

Verethraghna n'est donc point un génie d'orage, et si jamais il le fut, ce que rien ne permet de supposer, sa nature a été entièrement transformée. Même dans le récit de ses métamorphoses, il n'est pas un mot qui permette de supposer que le narrateur soupçonnait le moins du monde l'origine orageuse de son héros. *Verethraghna* est, avons-nous dit, le génie de la victoire; mais cela doit s'entendre de la victoire remportée par le mazdéisme et ses adeptes contre les ennemis visibles et invisibles de la bonne loi. C'est pourquoi il apparut à Zoroastre tant de fois et sous tant de formes, et lui donna les puits de la justice, la force et la santé du corps, la bonne splendeur, la vue perçante et la guérison. C'est pour cela aussi qu'il suit Mithra et Rashnu, châtiant ceux qui les offensent. « Victorieux » est une des épithètes favorites de l'*Avesta;* il la prodigue à ses génies, aux diverses représentations de la loi sainte et à ses diverses parties, aux prières, aux cérémonies du culte, au fidèle observateur de la loi (voyez entre autres Vend., IX, 118; X, 10; Visp.,

XXIII, 2; yesht III, 5; XIII, 20; XVIII, 8; XI, 3; XIX, 36, etc.), parce que tout ce qui dépend de la loi de Zoroastre participe aux victoires du prophète sur les mauvais esprits.

TISTRYA.

On convient, il est vrai, que *Verethraghna* a cessé d'être le dieu de la foudre, mais on pense retrouver celui-ci dans le *Tistrya* avestique, qui doit s'être substitué au premier titulaire. Nous ne discuterons pas longuement cette question, de peur de lasser l'attention du lecteur. Bornons-nous à exposer ce qu'est ce génie dans le livre sacré.

Tistrya est constamment appelé « l'*astre* brillant »; le mot *astre* et son nom sont pour ainsi dire inséparables (*Tistrya çtâra*). Il a pour compagnons d'autres astres, parmi lesquels sont *Haptô-iringa* (l'Ourse) et *Çatavaêça* (probablement les Pléiades). Avec eux, il garde les quatre régions du ciel. Il a aussi autour de lui d'autres astres qui forment groupe (*tistryênayô*). Sa marche dans le ciel dure trente jours. Il revêt une autre forme de dix en dix jours. Son apparition sur la terre a pour but de produire la pluie. Il est d'un éclat vermeil, qui frappe la vue et guérit les maux, qui répand la joie et favorise le développement des êtres par ses rayons brillants et purs. Les troupeaux et les hommes soupirent après son lever (§ 5). Quand il se lève, il va vers le réservoir céleste des eaux, s'y pose et s'y tient; il se tourne avec complaisance vers les campagnes aryaques, et alors les Pléiades ses

compagnes répandent les eaux en abondance sur la terre (§§ 6-9). Il a un temps déterminé pour son apparition régulière (§ 10). Si on l'honore, il vient pour deux, pour dix, pour cent nuits. Parfois, lorsque son culte est négligé, un démon s'oppose à lui et l'arrête dans sa marche : c'est le déva *Apaosha* « l'éteigneur »; mais aussitôt qu'un sacrifice lui est offert, il triomphe et poursuit sa route. Il arrive au réservoir des eaux célestes; uni aux Pléiades, il amoncelle les vapeurs; un vent fort amène la pluie, qui se répand à flots. Tistrya repousse les lutins célestes qui nuisent à la fertilité de la terre. Il garde les chefs des peuples; il protége les troupeaux et les bêtes fauves (§ 36). Il est le chef et le gardien des astres, comme Zarathustra l'est des hommes (§ 44). Il amène les eaux du séjour de la lumière et suit dans le ciel la route qu'ont tracée pour lui Ahura Mazda et Mithra. La sainteté et le génie des richesses aplanissent cette voie depuis le lever de l'astre jusqu'à son coucher.

Bien perspicace est celui qui découvre dans ce tableau les traits du dieu de l'orage; on se demande en vain où il les trouverait. Serait-ce dans la production de la pluie? Mais là pas un mot des nuages noirs, d'un choc violent, de tonnerre ou d'éclair; c'est la simple pluie amenée par un vent fort, mais sans violence. D'ailleurs, en ce moment même, Tistrya se tient arrêté dans le ciel, réjouissant la vue par son éclat, regardant avec complaisance les contrées aryaques. Tout cela est le contraire de l'orage.

On ne peut non plus oublier que les anciens attribuaient à certains astres la vertu de produire la sécheresse et les maladies, ou la pluie, et ici précisément figurent les Pléiades pluvieuses qui coopèrent à la production de la pluie, ou plutôt la produisent elles-mêmes (§§ 8, 91).

Serait-ce dans le combat du génie avec Apaosha? Mais toutes les circonstances en excluent les phénomènes orageux. Apaosha est l'*éteigneur*, celui qui empêche l'astre de luire et de produire la pluie par l'action de ses rayons. Il paraît sous la forme d'un cheval pelé, écourté, ce qui peint très-bien la sécheresse et le dépérissement, mais très-mal l'orage. S'il est noir, c'est que tout Déva doit l'être. Si toute lutte ne peut être que la scène orageuse, alors les éclipses de soleil et de lune ont aussi cette nature, car différents peuples se les figurent comme des attentats de démons audacieux contre les deux grands luminaires du monde. Ici le combat a lieu pendant la marche de trente jours de Tistrya. Celui-ci le termine non en frappant d'une arme quelconque qui pourrait représenter la foudre, mais simplement en faisant reculer son adversaire (§ 28).

Ce ne peut être non plus la mention des Yâtus et des Pairikas, que l'on prétend être des Dévas orageux; car leur défaite est également attribuée (§ 11) aux sept étoiles de l'Ourse, lesquelles, à coup sûr, n'ont rien de commun avec l'orage.

Du reste, est-il besoin de tant discuter une question si simple? Un *astre*, guide et surveillant des

autres astres, gardien d'un des quatre points du ciel avec d'autres constellations connues, ayant un lieu de séjour bel et bon, un lever et un coucher, un cours réglé et une marche de trente jours, suivant dans le ciel un chemin tracé par Mithra et aplani par la sainteté, se tenant arrêté dans la voûte céleste et lançant sur la terre des rayons aussi agréables à voir que bienfaisants, regardant la terre avec complaisance, y venant cinq, dix, cent nuits, un astre qui, pendant dix nuits consécutives, se montre sous une même forme corporelle[1], brillante comme les rayons d'une étoile, qui fait tomber la pluie par l'aide des Pléiades, sans tempête, sans tonnerre ni éclair, un tel astre, il faut bien en convenir, n'a rien, absolument rien de commun avec l'orage. C'est une étoile pluvieuse, rien de plus. Certes, on ne prétendra pas que la pluie n'arrivait dans l'Éran septentrional qu'après un orage, ni qu'un peuple ne puisse jamais se préoccuper d'aucun phénomène naturel autre que ce dernier.

Le grand astre de l'Éran est une conception d'imagination, soit. Mais il n'est pas le génie de l'orage. La lutte qu'il a à soutenir est celle que provoque un Déva qui veut l'empêcher de luire sur la terre et de produire la pluie par l'action de ses rayons, ce n'est point un lutteur pour la foudre.

[1] Tistrya revêt ainsi trois formes, chacune pendant dix nuits; il se montre homme à l'aspect brillant, cheval et taureau d'or. S'il suffit de prendre une forme humaine ou bovine pour être irrémédiablement un dieu orageux, alors les constellations zodiacales des Gémeaux et du Taureau le sont donc également !

Qarenô, *Tistrya* et *Verethraghna* sont donc, comme nous l'avons dit, en dehors du mythe orageux, et l'*Avesta* ignore l'existence de ce mythe.

Croirait-on que l'on est parvenu à découvrir la foudre dans le passage suivant des Gâthâs :

« Tu es, ô Ahura-Mazda, le premier révélateur des bonnes actions, du bon esprit. Où est la pleine possession de la perfection? Où sera la rétribution (des justes)? Où atteindra-t-on la sainteté? Où est la sainte sagesse? Où est le bon esprit? Où sont tes royaumes, ô Mazda? Il te demande ces choses par sa prière, en sorte qu'il obtienne la possession du bétail, le pasteur juste dans ses actes; sage et qui, possédant la puissance, plein de vérité, apprend la justice aux créatures (ou enseigne la justice par ses lois).

« Ahura-Mazda donne les royaumes à celui qui lui offre ce qui est mieux que le bon, au dernier terme du monde. A celui qui ne lui offre pas, il donne ce qui est le pis.

« Donne-moi, ô toi qui as créé le bétail, les eaux et les plantes, l'immortalité et l'incolumité, la prospérité et l'abondance. » (Yesht L, 3-7.)

On se demande où est l'orage dans cela? Il est dans l'*obtention du bétail!* L'humble bouvier du village ne pourra-t-il donc demander au ciel un beau troupeau, sans devenir un nouvel Indra à la recherche des nuages?

Cette tendance à introduire l'orage partout a parfois des conséquences étranges. Ainsi, le mau-

vais œil, c'est l'éclair dévastateur; Tistrya, au regard agréable et bienfaisant, c'est également l'éclair. Nous ne nous sentons point de force à soutenir des assertions aussi disparates.

Ces trois analyses corroborent donc nos précédentes conclusions. Si le mythe orageux a disparu, comme tel, des livres avestiques ou s'il a été complétement transformé conformément à des idées philosophiques d'un caractère essentiellement différent, il faut en conclure qu'un système nouveau s'est introduit sur la terre avestique et s'est emparé des traditions antiques de l'Éran pour les métamorphoser et les refaire à sa convenance.

Ce qui précède a fourni la preuve négative de ce fait; il nous reste à en donner la preuve positive et directe.

(La suite à un prochain cahier.)

MÉMOIRE

SUR

LA CHRONIQUE BYZANTINE

DE

JEAN, ÉVÊQUE DE NIKIOU.

PAR M. H. ZOTENBERG.

(SUITE ET FIN.)

IV.

« Maurice, dit l'auteur au commencement du chapitre xcv (fol. 118), successeur de Tibère, qui aimait Dieu, aimait beaucoup l'argent. Il avait auparavant exercé le commandement en Orient et avait épousé ensuite la fille de Domentiole (ዶምዲያልዩስ ፡), nommée Constantine [1]. Il rassembla immédiatement, à Constantinople, tous les cavaliers, et les fit partir, avec Domentiole, pour le pays des Elwânṭes (ኤልዋንጥስ ፡). Il envoya aussi un message à Aristomaque d'Égypte.

« Cet Aristomaque, originaire de la ville de Nikiou, était fils de Théodose le préfet (መኮንን ፡).

[1] Constantine était fille de Tibère.

C'était un homme orgueilleux et très-puissant. Son père, avant de mourir, l'avait exhorté, en lui disant : « Reste dans ta condition et n'ambitionne pas une « autre carrière. Contente-toi de ton rang, afin que ton « âme soit en repos, car ta fortune est assez grande « pour te suffire. » Mais lorsqu'il fut sorti de l'enfance, Aristomaque, oubliant les recommandations de son père, chercha à jouer un rôle dans le monde, et il se donna une suite nombreuse de gens armés. Il se procura aussi des bateaux, pour parcourir joyeusement toutes les villes d'Égypte, et il devint extrêmement orgueilleux. Il soumit tous les fonctionnaires à l'autorité de l'empereur; car, sous le règne de l'empereur Tibère, il avait obtenu [1] le commandement, ce qui avait encore augmenté son orgueil. L'armée recevait ses ordres, et il ne craignait rien. Il mit dans la ville de Nikiou une garnison de cavalerie, sans l'autorisation de l'empereur. Mais toutes les troupes qui étaient sous ses ordres étaient dans le dénûment. Il prenait les maisons des personnes qui étaient plus riches que lui, n'ayant point égard à leur rang, et ne recevait les gens, grands et petits, qui venaient le trouver de la part de l'empereur, qu'après les avoir fait attendre longtemps à sa porte.

« Lorsque l'empereur Tibère, avant sa mort, fut informé des agissements d'Aristomaque, il envoya à Alexandrie un fonctionnaire, nommé André [2],

[1] ነሥአ ፡ .

[2] C'est probablement le commandant de la garde impériale, celui qui eut une mission analogue, lors de la révolte des troupes d'Orient.

avec l'ordre de l'arrêter, en procédant avec prudence et en évitant de verser du sang, et de le faire conduire vivant à Constantinople. Tibère adressa aussi un message à tous les guerriers d'Égypte et demanda leur concours pour faire la guerre aux barbares.

« Aristomaque, en recevant la lettre de l'empereur, se rendit à Alexandrie, accompagné d'un petit nombre de serviteurs, car il ignorait le guet-apens qui lui était préparé. Le patriarche et André, heureux de le voir arriver, firent tenir prêt un vaisseau léger, dans la mer, près de l'église de Saint-Marc-l'Évangéliste. Le 30 du mois de mîyâzyâ (avril), fête de saint Marc, après avoir assisté à la messe dans ladite église, André se dirigea avec Aristomaque vers le rivage. Sur un signe donné par lui, les hommes de sa suite et les soldats saisirent Aristomaque, l'enlevèrent sur leurs épaules et le jetèrent dans le vaisseau, sans savoir qui il était, et firent voile vers la résidence de l'empereur. Le gracieux empereur, en le voyant, dit : « Cette figure n'est pas celle d'un criminel; ne « le maltraitons point. » Et il donna l'ordre de le garder à Byzance, jusqu'à ce qu'il eût examiné son affaire. Quelque temps après, n'ayant trouvé aucune charge contre lui, il lui rendit le commandement et l'envoya à Alexandrie. Aristomaque était aimé de tous les hommes. Il vainquit les barbares de la pro-

en 589 (voyez Évagrius, *Hist. eccles.*, lib. VI, c. x). Théophane, (*l. c.*, col. 561) nomme le curopalate Aristobule comme ayant été chargé de cette mission.

vince de Nubie (ፕባ ፡, Libye?) et d'Afrique, appelés Mauritaniens (ሙርጣንስ ፡), et d'autres barbares appelés Maures (ማሪክስ ፡); il les tailla en pièces, dévasta leur pays, enleva leurs biens, et amena tous les prisonniers en Égypte par le Nil, car la guerre avait eu lieu au bord du fleuve[1]. Les chroniqueurs ont rapporté l'histoire de cette victoire. Puis, craignant qu'un de ses ennemis n'allât porter quelque accusation contre lui, il se hâta d'écrire à l'empereur, et lui demanda l'autorisation de se rendre auprès de sa personne. Ayant reçu une réponse favorable, Aristomaque partit immédiatement et parut devant l'empereur, en lui offrant de nombreux présents. Maurice accepta tous ses dons et le nomma sur-le-champ préfet de la ville impériale (መስፍነ ፡ ላዕለ ፡ ሀገረ ፡ ንጉሥ ፡). L'impératrice Constantine lui confia le poste d'intendant (ምእመን ፡) de toute sa maison et le combla d'honneurs, de sorte qu'il obtint le premier rang après l'empereur et qu'il devint un très-grand personnage dans la ville de Byzance. Il fit construire des citernes (መክፍተ ፡ ለሙሐዘ ፡ ማያት ፡) dans toute la ville, car les habitants s'étaient vivement plaints du manque d'eau. Il leur fit un réservoir (ምእቃለ ፡ ማያት ፡) en bronze, ouvrage de grand art, comme on n'en avait jamais construit avant lui, dans lequel l'eau se renouvelait constamment. La ville fut ainsi largement pourvue d'eau, et quand il y avait un in-

[1] Le mot ባሕር ፡ désigne tantôt « le Nil », tantôt « la mer ». Le contexte ne permet pas toujours de déterminer dans quelle acception le mot est employé.

cendie, on allait à ce réservoir et on éteignait le feu.

« Aristomaque était aimé et honoré de tous les habitants. Porté par ses goûts à faire élever des constructions, il exécutait de grandes choses. Alors il lui surgit des ennemis, des gens sans cœur, qui cherchaient un moyen pour le perdre; et tandis qu'ils étaient dans ces dispositions, un haut fonctionnaire (መስፍን ፡), qui s'occupait d'astrologie (ኮከብ፡ርኑ ሞያ ፡), et un autre nommé Léon le logothète (ሰራ ዊ ፡), ayant aperçu une étoile qui parut au ciel, assurèrent que cette étoile prédisait la mort de l'empereur. Ils allèrent trouver l'impératrice Constantine et lui firent part de leur observation en lui disant : « Prends tes dispositions pour te sauver, toi et tes « enfants, car cette étoile qui vient de paraître est « le présage d'une révolte contre l'empereur. » Puis ils se répandirent en accusations contre Aristomaque, tout en la conjurant de n'en rien dire à son époux. Mais Constantine communiqua immédiatement ce qu'elle venait d'apprendre à l'empereur, qui fut persuadé qu'Aristomaque voulait le tuer et prendre sa femme. Il conçut de la haine contre Aristomaque, le réduisit à un état misérable, le couvrit de honte, et l'exila dans une île de la Gaule (ገላትያ ፡), pour y rester jusqu'à sa mort. — En effet, l'empereur Maurice accueillait beaucoup de gens fauteurs de troubles et imposteurs, à cause de son avarice. Il vendait pour de l'argent tout le grain d'Égypte, et aussi le grain de Byzance. Tout le monde le détestait, et

on disait : Comment la ville de Constantinople peut-elle supporter comme empereur un tel tyran? Et est-il possible que, déjà père de cinq fils et de deux filles, il continue à exercer une telle tyrannie jusqu'à la fin de son règne? »

Ce récit si simple, dont tous les détails ont l'apparence d'une parfaite exactitude, renferme cependant certaines contradictions, chronologiques et autres, qui ne sauraient être passées sous silence. Il a été question plus haut (et nous avons cité un passage du Breviarium du diacre Liberatus confirmant le renseignement donné par Jean de Nikiou) d'un général de l'armée d'Égypte nommé Aristomaque, qui fut chargé par l'empereur Justinien d'installer le patriarche Théodose sur le siége d'Alexandrie. Cet événement eut lieu vers l'an 537. Si l'on hésite à croire qu'il y ait eu, à cinquante ans d'intervalle, deux généraux en chef de l'armée d'Égypte portant le même nom, et que l'on soit forcé d'admettre l'identité du général de Justinien et du héros de notre histoire, ne faut-il pas, tout en constatant une grave erreur chronologique, supposer en même temps que l'auteur a inséré dans son récit, de propos délibéré, plusieurs circonstances fictives, afin d'étayer son système erroné? Je n'ai garde de formuler une telle accusation, n'étant pas à même d'en fournir la preuve. Mais tout au moins est-il permis d'affirmer que Jean de Nikiou s'est trompé en présentant Aristomaque comme investi, sous les règnes de Tibère et de Maurice, du grade et des fonctions de général

en chef de l'armée d'Égypte. La charge de général en chef (*dux Ægypti*) n'existait plus à cette époque. Elle avait été abolie par un édit de Justinien, édit qui, probablement, appartient aux dernières années du règne de cet empereur, et dont la principale disposition consiste à réunir entre les mains du préfet augustal le pouvoir civil et le gouvernement militaire d'« Alexandrie et des deux Égyptes[1]. » Ce fut en quelque sorte un retour à l'ancienne organisation, telle qu'elle avait été établie par les Lagides et maintenue par les Romains jusqu'au moment des grandes réformes administratives de Dioclétien et de Constantin[2]. En effet, la présence de deux pouvoirs, indépendants l'un de l'autre (le *dux Ægypti* ou *comes rei militaris* était un fonctionnaire du même rang que le préfet augustal : il avait les mêmes insignes et une officialité distincte[3]), dans une province gouvernée d'ancienne date, comme l'était l'Égypte, au moyen d'une bureaucratie savante et compliquée, a dû donner lieu à maintes difficultés et compétitions, et l'affaire d'Aristomaque en est un exemple. Aussi voyons-nous parfois, même antérieurement au décret de Justinien, les deux administrations provinciales réunies en une seule main[4]; et à un moment où, par suite des luttes religieuses, la guerre

[1] *C. J. C. Edictum* XIII. *Lex de Alexandrinis et Ægyptiacis provinciis*, cap. I.

[2] Voyez Bœkh et Franz, *Corpus Inscr. græc.*, t. III, p. 315.

[3] *Notitia dignitatum*, éd. de Bœcking, t. I, p. 57 et 69.

[4] Florus, sous le règne de Marcien, était en même temps préfet augustal et *dux Ægypti* (voyez Évagrius, *Hist. eccles.*, lib. II, cap. V).

civile était devenue presque chronique en Égypte, la concentration du pouvoir s'imposait pour ainsi dire naturellement. L'édit en question supprima donc la charge de stratége ou épistratége, et plaça les généraux (*tribuni*, *στρατιῶται*) sous l'autorité directe de l'Augustal, qui devait faire diriger l'administration militaire par un *scriniarius*, lequel portait le titre, sinon officiel, du moins généralement admis, de *στρατιωτός*. Remarquons en passant que cette mesure était une faute politique, dont les conséquences furent désastreuses lorsque les Arabes se présentèrent aux frontières. Mais les vues de la cour de Byzance ne s'étendaient pas si loin, et l'habileté gouvernementale de l'empereur Justinien compromettait souvent les intérêts généraux de l'empire. Il s'agissait alors, en ce qui concerne l'Égypte, de rendre le repos à la province et d'assurer l'exacte livraison et le transport des grains à Constantinople, la grande préoccupation de l'autorité centrale.

Les fonctions et dignités dont, d'après notre auteur, le général égyptien aurait été investi à Constantinople, donnent également lieu à un certain doute. Si réellement Aristomaque, comme *præfectus urbi*, avait joué un rôle si important dans la capitale de l'empire, son nom n'aurait sans doute pas été passé sous silence par les historiens contemporains. Il est probable que les gens de Nikiou se sont fait une idée un peu exagérée de la haute fortune à laquelle était parvenu leur compatriote.

Nous ne savons pas exactement quelles étaient,

du temps de l'empereur Maurice, les attributions du *præfectus urbi*, limitées, dans le principe, à l'administration de la police municipale et de la haute et basse justice[1]. Comme le caractère essentiellement judiciaire de la fonction était encore le même, ainsi que le rang hiérarchique du fonctionnaire, au xe siècle, sous le règne de Constantin Porphyrogénète[2], on peut croire que les successeurs de Justinien n'y avaient apporté aucun changement. Quant au département des travaux publics, il formait une administration distincte, ou plutôt il était partagé entre plusieurs offices. La Notice des Dignités nous fait connaître un *comes formarum*, chargé des aqueducs; un *comes cloacarum*, un *curator aquarum*, un *curator operum maximorum*, un *curator operum publicorum*[3]. Seuls les agents des travaux publics avaient le droit d'entreprendre des constructions nouvelles, et il était expressément défendu aux autres hauts fonctionnaires, y compris le *præfectus urbi*, d'en élever sans l'autorisation de l'empereur, sauf à leurs frais personnels[4]. Par conséquent, la position d'Aristomaque à Constantinople peut paraître anormale, à moins que l'erreur ne soit dans le récit de notre auteur. Du

[1] *C. J. C. Dig.* lib. I, tit. XII; — *Cod.* lib. I, tit. XXVIII, *De officio Præfecti urbi*; — *Authent. Coll.* V, tit. XVIII, *Nov.* LXII, § 2.

[2] Voyez *Leonis et Constantini Delectus legum compend.*, tit. IV (*Patrol. græca*, t. CXIII, col. 465 et suiv.). Le § 11 de cette loi dit : Ὁ τῆς πόλεως ἔπαρχος ἐν τῇ πόλει μείζων πάντων ἐστὶ μετὰ τὸν βασιλέα....

[3] *Not. dignit.*, éd. de Bœcking, t. I, p. 15, 174, 181.

[4] Lib. XV. *Cod. Theod. De operibus publicis*, tit. I, 19 et 24.

reste, Codinus et d'autres écrivains, qui nous ont laissé une énumération des citernes de Constantinople, n'en mentionnent qu'une seule qui ait été construite sous le règne de Maurice, celle du Bélier, et ils en attribuent la fondation à un chambellan nommé Étienne [1].

La campagne d'Aristomaque contre les Maures et les Mauritaniens, et l'expédition de Commentiole (car c'est ainsi, sans doute, qu'il faut lire au lieu de Domentiole) contre les Elwânṭes, mentionnée au commencement du chapitre, sont probablement un seul et même fait. Le traducteur a assez mal rendu le sens du passage et, de plus, il a commis une confusion. Théophane, d'accord avec d'autres historiens, rapporte qu'en l'an 6076 de l'ère du monde, les Slaves, sur l'instigation du Khan des Avares, avaient envahi le territoire de l'empire et pénétré jusqu'à la longue muraille, et que l'empereur Maurice envoya pour la défendre, les gardes du palais et les tribus (τοὺς δήμους) ou communautés du peuple (de Constantinople), tandis que l'armée régulière, sous le commandement de Commentiole, s'avança pour attaquer les barbares [2]. Je suppose que le texte original de notre chronique contenait le même renseignement joint à un autre conçu à peu près en ces ter-

[1] Voyez Banduri, *Imperium orientale s. Antiquitates Constantinopolitanæ*, pars III, p. 37; pars IV, p. 651. — Comparez Du Cange, *Constantinopolis christiana*, lib. I, p. 95 et suiv.

[2] Théophane, *Chronogr.*, *l. c.*, col. 549. — Théophylacte Simocatta, *Hist.*, lib. I, c. VII (éd. de Paris, p. 17).

mes : L'empereur, en même temps qu'il expédiait une armée, sous le commandement de Commentiole, contre les Slaves, envoya un message à Aristomaque avec l'ordre de marcher contre les Elwânṭes.

Ces Elwânṭes sont, si je ne me trompe, la peuplade libyenne nommée par Procope *Levathæ*, *Levanthæ* ou *Leucathæ*[1], et plus exactement *Languantan*, *Laguantan* ou *Ilaguaten* par Corippus[2], l'une des plus nombreuses et des plus puissantes d'entre les tribus libyennes et mauritaniennes qui, après la chute du royaume des Vandales et la conquête de l'Afrique, sous les règnes de Justinien et de Justin II, tinrent en échec, pendant plusieurs années, les armes romaines. Procope nous apprend que les Levathæ demeuraient aux environs de la Pentapolis et de la Tripolitaine, dans la région des Syrtes, la *Libya propria* des anciens. Corippus, lui aussi, quoique dans son épopée le côté topographique des événements soit généralement négligé, place ce peuple aux Syrtes :

. . . . . qua territa pugna,
Languantan gens dura fugis ? quo victus ab hoste,
Austur equo fidens, tanta formidine curris ?

[1] *Bellum Vand.*, lib. II, cap. XXI, XXII, XXVIII (éd. de Paris, p. 287 et suiv., 305 et suiv.); — *De ædif.*, lib. VI, cap. IV (*l. c.* p. 112); — *Hist. arc.*, cap. V (*l. c.*, p. 18). — Comparez Théophane, *Chronogr.*, *l. c.*, col. 476 (où, au lieu de Λευάσθαι, il faut lire Λεναθαί, comme le porte le manuscrit du fonds Coislin, leçon rejetée à tort par les éditeurs de Bonn).

[2] *Johannis*, lib. I, v. 144 et 467; lib. III, v. 164; lib. IV, v. 48, 85, 629, 797, 815; lib. V, v. 166; lib. VI, v. 535; lib. VII, v. 434, 474 et 501.

Non pudet, heu miseri! campis cessisse relictis?
O virtus, o corda virum! nudosne reverti
Desertosque libet? calidas sic cernere Syrtes
Vaditis[1]?

C'est en ces contrées, aux confins de l'Égypte, où ils paraissent avoir été fixés depuis une haute antiquité[2], que les Levathæ furent rencontrés par les premiers envahisseurs musulmans[3], et que les auteurs arabes de diverses époques mentionnent leurs demeures[4]. Ils s'y trouvaient encore, selon le témoignage des voyageurs européens, au XVIe siècle, quoique, au moyen âge, les tribus berbères ayant été portées par des émigrations successives dans différentes directions, les Levathæ se fussent répandus sur toute l'Afrique septentrionale[5].

[1] *Johann.*, lib. IV, v. 814 et suiv. (éd. de Bonn, p. 95).

[2] D'après une opinion très-plausible, le peuple des Loudim, ou L^e w^e dim, mentionné parmi d'autres nations africaines, dans le tableau ethnographique du xe chapitre de la Genèse (vers. 13), et dans d'autres livres de la Bible, ne serait autre que les Levathæ. (Voyez Movers, *Die Phönizier*, t. II, 2e partie, p. 377 et suiv. — Comparez Carette, *Recherches sur l'origine et les migrations des principales tribus de l'Afrique septentrionale* p. 259 et suiv. [Exploration scientifique de l'Algérie. — Sciences historiques et géographiques, t. III.] — Vivien de Saint-Martin, *Le nord de l'Afrique dans l'antiquité*, p. 32 et suiv.)

[3] Voyez l'extrait d'Ibn 'Abd al-Hakam, traduit par M. de Slane, dans le *Journal asiatique*, 4e série, t. IV (1844), p. 355 et suiv.

[4] Ibn-Khordâdbeh, éd. de M. Barbier de Meynard, *Journ. asiat.*, 6e série, t. V (1865), p. 80. — Al-Bekri, *Description de l'Afrique septentrionale*, éd. de M. de Slane, p. ٣, dernière ligne; p. ٥; p. ٨, ligne 12; p. ١٥, ligne 19, etc. — Ibn-Khaldoun, *Histoire des Berbères* (trad.), t. I, p. 40, et p. 232 et suiv.

[5] Al-Bekri, *l. c.*, p. ١١٢, ligne 19; p. ١١٣, ligne 5. — Ibn-Khaldoun, *l. c.*, p. 220, 232 et suiv.

Après les grandes guerres que les Mauritaniens avaient soutenues contre les Romains, sous Justinien et Justin II, le nom des Levathæ n'est plus mentionné par les auteurs grecs. Nous voyons par le récit de notre chronique, si toutefois le traducteur arabe ou éthiopien ne nous a pas induits en erreur, qu'ils ne sont pas restés étrangers à la levée de boucliers qui eut lieu, en Afrique, pendant le règne de Maurice[1].

L'auteur raconte ensuite (fol. 119) l'histoire du baptême du grand Chosroès, roi de Perse, qu'il appelle Dîwâres :

« Hormisdas (ሙርሚስታርስ ፡), appelé Kesrî, le roi de Perse à cette époque, était fils du grand Dîwâres[2]. On raconte que son père était chrétien, qu'il croyait sincèrement au Christ, notre Dieu, mais qu'il cachait sa foi, à cause des Perses. Vers la fin de sa vie, il entra dans un bain, accompagné d'une suite de fidèles, et, après avoir été exhorté et instruit dans la religion qu'il avait embrassée en secret, par un évêque chrétien, il renia Satan qu'il avait adoré, et l'évêque le baptisa au nom de la sainte Trinité, dans un réservoir du bain. Le roi fit ensuite détruire ce réservoir, Puis, il nomma son fils Hor-

[1] Voyez Théophyl. Simocatta, lib. VII, c. VI, éd. de Paris, p. 173. — Théophane, *Chronogr.*, *l. c.*, col. 561. — Sur les faits et gestes des Lowâta établis en Égypte, dans le cours du Ve siècle de l'hégire, voyez Quatremère, *Mémoires géogr. et histor. sur l'Égypte*, t. II, p. 207 et suiv., 398 et suiv., 425 et suiv.

[2] Je ne sais pas expliquer ce nom. Est-ce une corruption de قوادس?

misdas (ኦርሕንጣሕ ፡) roi à sa place. Celui-ci, le maudit, serviteur des démons, força les chrétiens à adorer le feu et le soleil. Il adorait aussi les chevaux qui mangent de l'herbe. »

Le grand Chosroès Anouschirwân s'était montré plus d'une fois persécuteur des chrétiens[1]. Mais l'éclat de son règne, la renommée de sa justice, son amour pour la culture intellectuelle, la faveur dont jouissaient auprès de lui les évêques nestoriens, représentants de la science, en Perse, ont pu donner naissance à la légende qu'on vient de lire et qui a été mentionnée également par Évagrius, en son *Histoire ecclésiastique*, à la suite du récit du miracle de Sergiopolis[2]. Le synaxare éthiopien, au quatorzième jour du mois de ʿhedâr, rapporte une autre version, entièrement différente, de la même légende[3].

[1] Voyez, sur les relations contradictoires des divers auteurs touchant les sentiments de Chosroès envers les chrétiens, Assemani, *Biblioth. orient.*, t. III, p. 406 et suiv. — Comparez Jean d'Éphèse, *The third part of the eccles. hist.* (éd. de Cureton), lib. VI, c. xx.

[2] Lib. IV, cap. XXVIII.

[3] Le roi de Perse (le nom n'est pas indiqué), atteint d'une grave maladie, voulut faire mourir son médecin. Celui-ci, pour sauver sa vie, lui dit qu'il recouvrerait la santé s'il mangeait le cœur d'un enfant qui serait égorgé par son père et sa mère. Il espérait que le roi recu'erait devant une action aussi abominable. Cependant il se trouva un père et une mère pauvres qui, pour mille dînârs, vendirent leur enfant. Au moment d'être égorgé en présence du roi, l'enfant tourna les yeux vers le ciel et pria. Le roi interrogea l'enfant et fut ému de pitié. Alors Dieu envoya Abbâ Daniel vers le roi pour le guérir. Abbâ Daniel le guérit, le convertit à la foi de Jésus-Christ et le baptisa. (Ms. éthiopien de la Bibliothèque nationale, n° 126, fol. 74 v°.)

Le chapitre suivant (XCVI) est encore consacré à l'histoire de Perse :

« Une femme noble (በፕሪቃ ፡) nestorienne, nommée, en langue persane, Koûlîdarka, faisant un voyage par mer, fut capturée par les Perses, mise en prison et chargée d'un carcan. Les Assyriens (ስርያውያን ፡) ont la coutume de mettre le carcan (au cou des prisonniers), et lorsqu'une femme ainsi enchaînée meurt, (les gardiens) montrent au roi le carcan intact. Koûlîdarka étant dans la situation que nous venons de dire, un ange lui apparut, conversa avec elle, lui ôta du cou le carcan, sans l'ouvrir, et le remit aux gardiens, afin que ceux-ci ne fussent pas punis par leurs chefs. Cette femme attesta (plus tard) les paroles solennelles que l'ange lui avait dites, à savoir : « C'est pour la foi ortho-« doxe que Jésus-Christ te délivre. » Elle s'en alla et se refugia sur le territoire romain. Elle se rendit à la ville d'Hiérapolis (ሃሩጉሊስ ፡), sur l'Euphrate, et raconta tout ce qui lui était arrivé à Domitien, le métropolitain, qui était le fils de l'empereur Maurice [1]. Domitien alla trouver l'empereur et lui fit le récit de l'aventure de cette femme. L'empereur, l'ayant fait amener, l'exhorta à abandonner la croyance nestorienne et à embrasser la vraie religion de l'Église. Elle écouta ses exhortations et devint croyante. . .

[1] Domitien était parent de l'empereur, nous ne savons pas exactement à quel degré. Plus loin, notre auteur dit qu'il était l'oncle, et dans un autre passage, le cousin de Maurice.

« Dieu étant irrité contre Hormizd, à cause des persécutions qu'il exerçait contre ses saints, la maison du nouveau Chosroès fut bouleversée de fond en comble. Son fils se révolta contre lui et le tua. La mort du roi amena une profonde division parmi les grands (ትዕይንት ፡ [1]), et il se forma deux partis. Chosroès le Grand, voyant cette situation, s'enfuit et se retira sur le territoire romain. Il se présenta aux fonctionnaires romains et envoya des ambassadeurs à l'empereur Maurice, lui demandant l'autorisation de demeurer sous la protection de l'empire, et s'engagea à faire la guerre aux Perses et à conquérir le royaume au profit des Romains. L'empereur Maurice se rendit auprès de Jean, patriarche de Constantinople, pour délibérer avec lui. Ce Jean était un ascète : il ne mangeait aucun mets préparé et ne buvait pas de vin; il ne se nourrissait que de fruits et d'un peu de légumes. Les conseillers et les principaux dignitaires (መኳንንት ፡ ወትዕይ ንት ፡)[2] se réunirent chez lui pour délibérer avec lui au sujet de Chosroès (ኍርስ ፡), roi de Perse, qui était venu dans leur pays. Jean leur parla avec force en disant : « Cet homme, qui a tué son père, n'est « pas digne de régner. Jésus-Christ, qui est notre Dieu « en vérité, combattra pour nous en tout temps contre

[1] Nous avons vu plus haut que le mot ትዕይንት ፡ était la traduction de العُيون ou de الاعيُن . Ici il est l'équivalent de الاعيان .

[2] L'auteur veut probablement parler des *assessores* ou *consiliarii*, qui composaient le *consistorium* de l'empereur, conseil d'État en même temps que cour suprême de justice.

« tous les peuples qui nous attaqueront. Et celui-ci « qui n'a pas été fidèle à son père, comment serait-il « fidèle à l'empire romain? » Mais l'empereur Maurice ne suivit pas l'avis émis par le patriarche et les hauts dignitaires. Il écrivit sur-le-champ à Domitien, évêque de Mélitène, son oncle, et à Narsès (ናርሴስ ፡), qui commandait l'armée d'Orient, et ordonna à ce dernier de se mettre en marche avec toutes les troupes romaines, d'établir Chosroès sur le trône de Perse et de faire périr tous ceux qui lui résisteraient. L'empereur donna aussi à Chosroès des conseils pour gouverner son royaume et de riches vêtements dignes de son rang. Chosroès allait souvent trouver Goulendouh et lui demandait s'il régnerait en Perse. Elle lui disait : « Tu triompheras, et tu régneras doréna- « vant sur les Perses et les mages [1], de même que « l'empereur Maurice règne dans l'empire romain. »

« Narsès, exécutant les ordres de l'empereur, ramena Chosroès le maudit en Perse, attaqua et vainquit les ennemis, et remit le royaume des mages à ce misérable qui, après avoir pris possession du gouvernement, paya d'ingratitude les bienfaits des Romains et complota leur perte. Pendant la nuit, les mages se réunirent chez lui, et ils résolurent de préparer un poison qu'ils mêleraient à la nourriture des soldats romains, à la nourriture de leurs chevaux et des chevaux de leur chef (?), pour les faire périr tous ensemble. Mais Notre-Seigneur

[1] ማዲ ፡, de même que quelques lignes plus loin, transcription fautive du mot ماد.

Jésus-Christ excita la pitié des gens de la forteresse [dans laquelle se trouvaient les Romains], qui allèrent avertir Narsès, le général des Romains. Celui-ci recommanda aux soldats de ne point manger la nourriture qu'on leur présenterait, mais de la donner aux chiens et de la mêler à l'herbe des autres animaux. Lorsque les chiens eurent mangé, le poison sortit par le milieu de leur corps, et les autres bêtes moururent. Alors Narsès, très-irrité contre Chosroès, se mit immédiatement en route et ramena les soldats romains à leurs chefs. — Tous les habitants de l'empire romain étaient hostiles à l'empereur Maurice, à cause des calamités qui arrivaient sous son règne. »

Évagrius, Théophylacte Simocatta et Nicéphore Calliste ont également rapporté l'histoire de Golindouh[1], et une notice de cette sainte se trouve dans le Ménologe de l'empereur Basile[2]. A part la très-courte relation d'Évagrius, toutes ces versions varient beaucoup entre elles et diffèrent du récit qu'on

[1] Le nom est écrit Golandouch dans Évagrius (un manuscrit porte Go'audouch), Golindouch dans Théophylacte Simocatta, Nicéphore Calliste, et dans le Ménologe. Notre texte donne ጉሊደርክ ፡, mais dans la rubrique ከለንዴሀ ፡, et plus loin, dans le même chapitre, ከለንዱክ ፡. M. Spiegel pense que c'est la transcription de كل اندوخته « bouquet de fleurs ». (Voyez *Eranische Alterthumskunde*, t. III, p. 796.)

[2] Évagrius, *Hist. eccles.*, lib. VI, c. XX. — Théophylacte Simocatta, lib. V, cap. XII (éd. de Paris, p. 134 et suiv.). — Nicéphore Calliste, *Ecclesiast. hist.*, lib. XVIII, cap. XXV (*Patrol. gr.*, t. CXLVII, col. 377 et suiv.). — *Menol. Græcorum*, 12 juillet (éd. d'Albani, t. III, p. 164).

vient de lire. Quant à la légende relative à l'empoisonnement de l'armée romaine par Chosroès, je ne saurais dire où ni comment elle a pris naissance.

Le chapitre XCVII (fol. 120) nous fait connaître certains événements survenus en Égypte, sous le règne de l'empereur Maurice :

« Il y avait, dans une ville du nord de l'Égypte appelée Aykalâh, qui est Zâwyâ[1], trois frères : Abas-

[1] La position et le nom exact de cette ville ne nous sont pas connus. Dans le *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la Bibliothèque nationale*, j'ai identifié ce nom avec celui de *Buculus*, lieu situé dans le voisinage d'Alexandrie, où, d'après la tradition, saint Marc l'évangéliste subit le martyre. Mais je ne crois pas que cette conjecture soit suffisamment justifiée. Le nom est écrit tantôt በይከላህ ፡, tantôt ወይከላ ፡, ኢይከላ ፡, አይከላህ ፡, ou አይከላህ ፡. Zâwyâ, qui est la dénomination arabe de la ville, est un nom générique que portent un grand nombre de localités de la basse Égypte. Nous trouvons sur la carte de l'expédition française un زاوية situé dans la province de Bohaira, au sud du canal d'Alexandrie, au nord-ouest de Demenhour; non loin de là, au nord-ouest, un زاوية غزال; un autre زاوية dans la province de Siout, à l'ouest du canal de Sawâqî; un زاوية ابو صغير et un زاوية سيدى سليم au sud du lac Maréotis; un autre زاوية dans la province de Scharqiya, etc. Dans la rubrique, on lit : በእንተ ፡ እለ ፡ ሀለዉ ፡ ውስተ ፡ ማዕዘንት ፡ ዘመንበረ ፡ ሀገረ ፡ መውሰል ፡ ። Si le mot ኤልዋኑጥስ ፡ représente ici le nom des Levathæ, ce que je n'oserais affirmer, il faut, pour que les gens de በይከላህ ፡ ou አይከላህ ፡ aient pu les attaquer, que cette ville se trouvât à proximité du nome libyen, à moins de supposer, pour cette époque, une complète désorganisation militaire, qui leur permît de passer par plusieurs provinces sans trouver aucune résistance. Mais j'aime mieux voir dans ኤልዋኑጥስ ፡ la transcription du mot Βένετοι, c'est-à-dire les partisans de la faction bleue. D'une autre part, il paraît ressortir du récit qu'Aykalâh était située non loin de Banâ et de Bousir (Bousir-Banâ), au milieu du Delta.

kîrôn (አበስኪሮን ፡), Ménas et Jacques. Abaskirôn, l'aîné, qui était tisserand (?)[1], avait un fils nommé Isaac (አይሳክዩስ ፡). Jean, préfet d'Alexandrie, les avait établis gouverneurs de plusieurs villes d'Égypte. La ville d'Aykalâh, où ils demeuraient, était située dans le voisinage d'Alexandrie. Ces quatre hommes, ne sachant pas supporter leur grande fortune, se mirent à attaquer les Elwânoûṭes (ኤልዋኑጥስ ፡, les Bleus), et saccagèrent les villes de Bana et de Bousir (ብና ፡ ወቡሲር ፡), sans y avoir été autorisés par le préfet du canton, qui était un homme excellent et d'une conduite irréprochable (ድንግል ፡). Ils firent un grand massacre, mirent le feu à la ville de Bousir (ቡጺር ፡) et brûlèrent le bain public (ብለኔ ፡ ዘአሕዛብ ፡ = δημόσιον). Le préfet de Bousir, que les gens d'Aykalâh voulaient tuer, s'enfuit pendant la nuit, se rendit à Byzance et se présenta devant l'empereur, à qui il fit connaître, en versant des larmes, l'agression dont il venait d'être victime de la part de ces quatre hommes. Puis, son récit ayant été confirmé par une lettre du préfet d'Alexandrie, Maurice, très-irrité, ordonna à Jean, préfet de cette ville, de relever les coupables de leurs commandements. Alors ces quatre hommes réunirent un grand nombre de maraudeurs[2], des cavaliers armés de sabres et de boucliers, et saisirent quantité de bateaux qui portaient

[1] ንሳሕ ፡, que je ne sais expliquer autrement que par une transcription fautive de l'arabe نسّاج .

[2] አብዳን ፡. Peut-être ce mot est-il ici l'équivalent de ἰδιῶται, *pagani*, des civils, des gens qui n'étaient pas militaires.

des grains à Alexandrie, de sorte qu'il y eut une famine dans la ville. Les habitants, en proie aux souffrances de la faim, voulurent tuer le préfet Jean, qui fut protégé, à cause de sa bonne conduite, par les fidèles aimant le Christ. Les habitants ayant informé l'empereur de leur triste situation, celui-ci destitua le préfet Jean et nomma à sa place Paul, de la ville d'Alexandrie. Jean partit, en recevant des habitants des témoignages de haute estime, et alla rendre compte des agissements des gens d'Aykalâh à l'empereur, qui, après l'avoir gardé quelque temps auprès de lui, le rétablit dans ses fonctions et lui donna plein pouvoir sur la ville d'Aykalâh. Les habitants de cette ville, en apprenant cette décision et le retour de Jean à Alexandrie, portèrent la révolte dans toute l'Égypte, par terre et par mer, et firent partir l'un d'entre eux, le féroce[1] Isaac, avec ces brigands, qui descendirent en mer, prirent un grand nombre de vaisseaux naviguant en mer et les brisèrent; puis ils se transportèrent en Chypre et y firent un grand butin.

« Plusieurs personnes. . .[2] se réunirent en secret

[1] አብድ ፡. Tel paraît être ici le sens de ce mot.

[2] Les mots qui suivent paraissent être les formes altérées de certains titres grecs que je ne sais pas expliquer : ተናኒኩን ፡ ወለአኩሪን ፡ ወአልመዋሪዲን ፡ ኢልመከር ፡ ወአልዋኑጢስ ፡ ወመከተብራን ፡ (*sic*) ወፀረ ፡ ኢግዚአብሔር ፡ ቡዲራዊ ፡. Transcrits en arabe, les deux premiers mots, si l'on néglige les points-voyelles, rappellent les mots grecs ὑπατικός (ὑπατικὸς πρεσβευτής) et λαοκρίτης. Il est question ensuite des *Bleus* et des *Verts*. « L'ennemi de Dieu de Bousir » est peut-être l'évêque chalcédonien de cette ville.

à Aykalâh, à l'insu des habitants, et délibérèrent avec Euloge, patriarche chalcédonien d'Alexandrie; Aylas (**አይላስ ፡**), diacre; Ménas, assesseur (**ረድኤ ፡**)[1], et Ptolémée, préfet (**መስፍን ፡**) des barbares. Ils désiraient rétablir[2] le préfet Jean qui, disaient-ils, n'avait point égard au rang des personnes, haïssait l'injustice et ferait ce qu'ils voudraient. Cependant les gens d'Aykalâh commettaient toujours de nouveaux méfaits. Ils saisissaient des bateaux chargés de grains, levaient l'impôt et forçaient le préfet du canton de leur remettre le revenu des impôts de l'État.

« Jean, après avoir quitté l'empereur, qui lui avait donné des témoignages d'honneur, se rendit à Alexandrie. En apprenant qu'il y rassemblait les troupes de cette ville, de la province d'Égypte et de Nubie, afin d'attaquer les gens d'Aykalâh, un fameux guerrier (**ያርብሐዊ ፡**) de cette ville, un capitaine (**መስፍን ፡**), ancien compagnon d'Aristomaque, nommé Théodore, fils du capitaine Zacharie, se mit aussitôt à agir. Il adressa, en secret, une lettre[3]

[1] La fonction d'assesseur ou de coadjuteur (*adjutor* ou *βοηθός*) n'est pas une charge déterminée. Beaucoup de fonctionnaires avaient de ces adjoints. Cependant, le titre d'*adjutor* par excellence ou de *primiscriniarius* est donné au lieutenant du chef d'un Office.

[2] **ከመ ፡ ይሢሙ ፡ ሀየንቶ ፡** ?

[3] Ce passage est un peu confus; en voici le texte : **ወሰምዓ ፡ ውእቱ ፡ ያርብሐዊ ፡ ዘሀገረ ፡ አይከላህ ፤ ወጽአቶ ፡ ለዮሐንስ ፡ ወዮሐንስኒ ፡ አስተጋብአ ፡ ሠራዊተ ፡ እስከንድርያ ፡ ወምስር ፡ ወፋባ ፡ ከመ ፡ ይፅብኦሙ ፡ ለሰብአ ፡ ሀገረ ፡ አይከላህ ። ወሰ ቤሃ ፡ መጽአ ፡ ፲ ፡ መስፍን ፡ ዘስሙ ፡ ቴዎድሮስ ፡ ዘከነ ፡ ም ስለ ፡ አሮስጦማከስ ፡ ወውእቱ ፡ ቴዎድሮስ ፡ ከነ ፡ ወልደ ፡ ዘ ካርያስ ፡ መስፍን ። ወፈነወ ፡ መጽሐፈ ፡ . . . .**

à Jean, l'invitant à lui envoyer des troupes exercées, des archers, et à rendre la liberté à deux hommes qui étaient détenus en prison, à savoir Cosmas, fils de Samuel, et Bânôn, fils d'Amôn. Il (Jean?) ordonna à Cosmas de prendre la route de terre, et à Bânôn d'aller par bateau. Zacharie, lieutenant de Jean à Bousir, l'un des principaux habitants de cette ville, [se mit également en marche.] (Jean) trouva beaucoup de ruines à Alexandrie. Il fit arrêter et punir un grand nombre de maraudeurs (ኮብ ጓን ፡), et saisit beaucoup de vaisseaux. Son arrivée à Alexandrie inspira une grande terreur aux rebelles. Il y resta jusqu'à sa mort et ne retourna jamais à Byzance. Il se distingua aussi par les constructions qu'il fit exécuter dans le fleuve.

« Théodore le général (መኰንን ፡) et ses gens, s'étant mis en marche, brûlèrent le camp (መከን ፡) des rebelles. Puis ils s'avancèrent jusqu'à Alexandrie. C'étaient des jeunes gens qui savaient tirer de l'arc ou qui se servaient de la fronde. Théodore emmena aussi avec lui les cinq personnes qu'il avait délivrées : Cosmas, fils de Samuel; Bânôn, fils d'Amôn, et leurs compagnons. Arrivés au bord du fleuve, ils formèrent leurs lignes de bataille, les fantassins dans les bateaux et les cavaliers sur terre, de façon à exposer aux regards des Égyptiens ceux qu'ils avaient délivrés. Le général[1] se transporta avec ses

[1] መስፍን ፡ , c'est-à-dire Théodore. Mais dans ce qui suit, il y a une certaine confusion. Pour se joindre aux soldats romains, les rebelles déserteurs n'avaient pas besoin de traverser le fleuve.

soldats sur la rive orientale du fleuve. Cosmas et Bânôn demeurèrent, avec un corps de troupes considérable, sur la rive occidentale, et ils crièrent à ces hâbleurs[1] qui se tenaient sur la rive orientale : « Regardez tous, vous autres, qui avez fait cause « commune avec ces malfaiteurs! Ne combattez pas « contre le général, car l'empire romain n'est encore « ni vaincu, ni affaibli! C'est par pitié que nous vous « avons tolérés jusqu'à présent! » Et aussitôt les gens qui étaient dans les rangs des rebelles les abandonnèrent, traversèrent le fleuve et se joignirent aux soldats romains. La bataille s'engagea et les gens d'Aykalâh furent vaincus. Ils s'enfuirent pendant la nuit et gagnèrent un petit bourg nommé Aboûsân (አቡሳን ፡); puis, ne pouvant y rester, ils se réfugièrent dans une grande ville, où, poursuivis par les troupes romaines, les quatre chefs, Abaskîrôn, Ménas, Jacques et Isaac, furent arrêtés et, placés ensemble sur un chameau, promenés par toute la ville d'Alexandrie, aux yeux de la population. On les mit ensuite en prison, les mains et les pieds chargés de chaînes. Lorsque, plus tard, le patrice Constantin, ayant été nommé, par l'empereur, préfet d'Alexandrie, examina l'affaire de ces prisonniers, et qu'il connut les charges qui pesaient sur eux, il fit trancher la tête aux trois frères, et condamna Isaac à la déten-

[1] አብጎአያኑ ፡ ነገር ፡. Le mot አብጎአያኑ ፡ paraît être une faute pour አብዛጎያኑ ፡. Il est possible encore que le traducteur éthiopien ait lu dans le texte arabe انجفوا pour انجبوا.

tion perpétuelle dans l'île d'Atrôkoû (አትሮኩ ፡). Quant à leurs complices, les uns furent punis de peines corporelles, les autres eurent leurs biens confisqués. Les villes d'Aykalâh et d'Aboûsân furent livrées aux flammes. Ces mesures répandirent la terreur dans toute l'Égypte, et les habitants demeurèrent tranquilles et en paix.

« Vers ce même temps se montra, dans la ville d'Akhmîm, un chef de partisans (ሓያል ፡), nommé Azarias, qui, ayant réuni autour de lui un grand nombre d'esclaves éthiopiens et de brigands, leva l'impôt public, à l'insu des préposés de la province. Les habitants, effrayés par ces bandes d'esclaves et de barbares, adressèrent une lettre à l'empereur et l'informèrent de ces faits. L'empereur envoya un officier supérieur avec de nombreuses troupes égyptiennes et nubiennes, pour attaquer Azarias. Celui-ci, fuyant le combat, se réfugia sur une montagne inabordable [1] comme une forteresse. Les troupes l'y assiégèrent pendant longtemps, jusqu'à ce qu'Azarias le rebelle et ses compagnons, n'ayant plus d'eau ni de vivres, moururent de faim et de soif, laissant courir leurs chevaux. »

La fin du chapitre dont je viens de reproduire la plus grande partie raconte l'apparition, dans le Nil, de deux monstres marins à figure humaine, événement qui, à cette époque, préoccupa beaucoup

[1] ምውሖ ፡ = حاز ou حزّ ? Ou est-ce la traduction du nom du mont Yahmoûm يحموم (voyez Maqrîzî, *Khitat*, éd. de Boulâq, t. I, p. 125)?

les habitants de l'Égypte et des autres provinces de l'empire, et fut l'objet d'un rapport officiel adressé par le préfet augustal à l'empereur[1]. Notre texte affirme, de même que Théophane, que le préfet, « Ménas, fils de Maʿîn, » entouré des fonctionnaires et des principaux habitants d'Alexandrie, fut témoin oculaire du phénomène.

Le chapitre suivant (fol. 122) contient le récit circonstancié de l'affaire de Paulin (ፋሊሞስ ፡) qui, adonné au culte des idoles, s'était livré à des pratiques de magie et fut condamné à être brûlé vif[2]. Cette aventure, que les auteurs grecs représentent comme un fait isolé, se rattachait peut-être à la grande persécution des païens, du temps du patriarche Jean le Jeûneur, sous les règnes de Tibère et de Maurice, dont Jean d'Éphèse nous a laissé une longue relation dans le troisième livre de son Histoire ecclésiastique. Il est possible que l'histoire de Paulin se trouvât dans la partie de l'ouvrage de l'évêque d'Éphèse qui ne nous est pas parvenue. Jean de Nikiou, qui cherche à faire croire, comme en général les auteurs monophysites, que Maurice était l'un des plus mauvais empereurs, le blâme sévèrement d'avoir voulu faire grâce au coupable, et de n'avoir fait exécuter la sentence que sur les instances et les

[1] Voyez Théophane, *ad ann.* 6092 (*l. c.*, col. 593 et suiv.). — *Historia miscella*, *l. c.*, col. 1015. — Nicéphore Calliste, *l. c.*, col. 397.

[2] Comparez Théophylacte Simocatta, lib. I, cap. XI (éd. de Paris, p. 21 et suiv.). — Nicéphore Calliste, *l. c.*, col. 392 et suiv.

menaces du patriarche Jean. Son récit, en ce qui concerne le vase d'argent vendu par le magicien à un orfévre et acheté par l'abbé d'un couvent, et qui donna lieu à un miracle, diffère en plusieurs détails de la relation de Théophylacte Simocatta. Notre texte ne fait pas mention du supplice d'un fils de Paulin.

L'auteur raconte ensuite (chapitres XCIX et suivants) quelques événements isolés du règne de Maurice :

Au commencement de son règne, dit-il, Maurice décida par une loi que tous les actes impériaux portassent en tête la formule : Au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, notre Dieu et notre Sauveur[1].

Domitien (métropolitain de Mélitène), cousin de l'empereur, força les juifs et les Samaritains à recevoir le baptême. Le même Domitien, qui était « un ardent chalcédonien, » fit admettre des malfaiteurs (c'est-à-dire des hérétiques) aux fonctions ecclésiastiques.

Une inondation subite, survenue au milieu de la nuit, causa de grandes ruines à Esnâ (Latopolis), ville principale du Rîf. Un grand nombre d'habi-

[1] Une loi de Justinien, datée de l'an 537 (*C. J. C. Auth. Coll.*, V, tit. II, Nov. XLVII), ordonne d'inscrire en tête des actes publics le nom de l'empereur. L'invocation *In nomine Domini nostri Jesu Christi* se trouve en tête des constitutions de Justinien confirmant les Institutes et les Digestes. Mais ce sont des cas isolés. En ce qui concerne l'origine de cette invocation en Occident (voyez, à ce sujet, Mabillon, *De re diplomatica*, p. 68 et suiv.), notre texte n'a pas la valeur d'une preuve directe.

tants furent noyés. La ville de Tarse, en Cilicie, éprouva le même sort, dans les mêmes circonstances. L'eau couvrit complétement le quartier d'Enzenâ (Antoniana ou Antoniopolis ?). On trouva dans le fleuve une table de pierre portant une inscription qui prédisait le fléau. Notre texte, par une étrange erreur, dit que ce fleuve était l'Euphrate[1].

La ville d'Antioche fut désolée par un tremblement de terre. Il y eut sept secousses successives. A la cinquième heure du jour, le soleil s'obscurcit, et on vit les étoiles. On remarqua que ces phénomènes eurent lieu à la fin d'un cycle lunaire de 532 ans, à la fin du douzième cycle lunaire[2]. « Mais les saints

[1] N'y aurait-il pas aussi une grave erreur chronologique, et l'auteur aurait-il placé sous le règne de Maurice la fameuse inondation de Tarse dont parle Procope (*De ædif.*, lib. V, cap. V, éd. de Paris, p. 101 et suiv.), et qui eut lieu sous Justinien, vers 550 (en 861 des Grecs, d'après Jean d'Éphèse)? Cela peut paraître d'autant plus probable que l'historien de Césarée nous apprend que Justinien, afin de préserver la ville d'un nouveau débordement du Cydnus, fit dériver de ce fleuve, en amont de la ville, un canal.

[2] D'après Évagrius (*Hist. eccles.*, lib. VI, cap. VIII. — Comparez Nicéphore Calliste, *Ecclesiast. hist.*, lib. XVIII, cap. XV, *Patrol. gr.*, t. CXLVII, col. 353), cet événement eut lieu le dernier jour d'octobre de l'an 637 de l'ère d'Antioche, c'est-à-dire en 588 de J. C. Cette année était en effet la dernière d'un cycle lunaire de dix-neuf ans; et si réellement elle était considérée, dans les calculs astronomiques de l'époque, comme la dernière d'un cycle pascal de cinq cent trente-deux ans, ce comput devrait être ajouté aux différentes ères astronomiques en usage dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. Mais nous ne savons pas ce que l'auteur a voulu dire par *la fin du douzième cycle lunaire*. Douze cycles lunaires de dix-neuf ans donnent deux cent vingt-huit ans, et douze cycles pascals de cinq cent trente-deux ans donnent six mille trois cent quatre-vingt-quatre

et les justes disaient que ce châtiment avait frappé la terre à cause du mauvais gouvernement de l'empereur Maurice. »

Il y avait un préfet, nommé አውሃስ ፡ (ou ሱሬ ክስ ፡, d'après la rubrique), qui avait été envoyé chez les barbares. Cet officier, pour punir son intendant, qui avait laissé détruire par les rats[1] un vêtement de soie, le fit enfermer dans une cave et l'y laissa dévorer par les rats. Puis, en proie aux remords, il fit pénitence, donna de nombreuses aumônes, implora la sainte Vierge et visita les lieux saints. Les pieux personnages auxquels il confessait son péché lui déclarèrent avec sévérité qu'il avait compromis le salut de son âme. Il se rendit ensuite dans un couvent du mont Sinaï, où les moines lui firent la même réponse. Et en cela, dit l'auteur, ils se trompaient; ils oubliaient la parole de l'Écriture au sujet de David, lorsqu'il eut tué Urie, et celle qui est écrite au sujet de Manassé, qui avait sacrifié aux idoles et tué le prophète Isaïe[2]. Le malheureux, ayant ainsi perdu tout espoir, se donna la mort en se précipitant du haut d'une terrasse.

Dans l'histoire de la chute de Maurice et de l'avé-

ans. Ces chiffres ne s'accordent pas avec la date indiquée ci-dessus. Peut-être, dans le second passage, le mot ቀመር ፡ a-t-il le sens de *lunaison, mois lunaire.*

[1] ሐናጹ ፡ et ሐናጹት ፡.

[2] Témoignage à ajouter à ceux qui ont été recueillis par Fabricius touchant cette légende (*Cod. pseudepigr. Vet. Testam.*, p. 1088 et suiv.).

nement de Phocas on rencontre un détail singulier, à savoir que Phocas dut son élévation aux chances du sort. Quatre commandants (መኳንንት ፡) de la Thrace, dit l'auteur, s'étant révoltés contre Maurice, celui-ci se mit à distribuer de l'argent aux habitants de Constantinople, qui l'appelaient païen et magicien et le déclaraient indigne de régner. Les soldats (de l'armée de Thrace), à leur tour, qui s'étaient d'abord concertés pour se plaindre au sujet de la solde et des vivres, changèrent alors d'avis et élurent par la voie du sort un nouvel empereur, qui fut Phocas, l'un des quatre commandants de Thrace. Les habitants de Constantinople demandèrent tumultueusement un empereur chrétien. Ayant reçu avis qu'ils voulaient mettre la main sur lui, Maurice rentra au palais, prit ses trésors et monta sur un vaisseau, avec sa femme et ses enfants, pour se rendre en Bithynie; mais le bateau ayant fait naufrage, il fut obligé de s'arrêter dans une petite île, près de Chalcédoine, où il fut tué avec ses cinq fils, dans la vingt-deuxième année de son règne, par les soldats que Phocas, après son couronnement, avait envoyés à sa poursuite. L'impératrice Constantine, ses deux filles et la femme de son fils Théodose furent dépouillées de leurs vêtements royaux et reléguées dans un couvent.

Au milieu du récit dont on vient de lire le résumé, se trouve intercalé un paragraphe qu'il est utile de reproduire textuellement : « Maurice, pendant son règne, avait accompli un (seul) acte louable par lequel il répara les injustices de ses prédéces-

seurs. Un capitaine de vaisseau, ayant quitté Alexandrie avec un chargement considérable de grains du fisc, fit naufrage, et son chargement de grains fut perdu dans la mer. Le préfet de la ville le fit arrêter et soumettre à une bastonnade prolongée; mais on ne trouva point d'argent sur lui. Alors l'empereur Maurice donna l'ordre de relâcher ce capitaine, et promulgua en même temps un décret défendant de punir et de tenir pour responsables les capitaines dont les vaisseaux auraient péri en mer, et ordonnant de porter le dommage au compte du fisc[1]. »

Phocas, continue l'auteur, ayant pris possession du trône, envoya des ambassadeurs à Chosroès, roi de Perse, lequel refusa de les recevoir et manifesta une grande irritation à cause du meurtre de Maurice. — Quelques personnes accusèrent Alexandre le patrice (አሞአጋዕዝት ፡), homme d'un grand savoir et aimé de tous les habitants de Constantinople, qui avait épousé une fille de Maurice, de vouloir attenter

[1] La responsabilité des *navicularii*, établie par plusieurs lois de diverses époques (lex 32 *cod. Theodos.*; l. 6 *cod. Just.*, *De navicularii et naucleris*, etc.; comparez Godefroy, *Cod. Theod.*, XIII, 9, *De naufragiis*), responsabilité individuelle et collective, avait été modifiée, en ce qui concerne l'Égypte, par l'édit de Justinien dont nous avons déjà parlé (*edict.* XIII, cap. IV-VI), en ce sens, que le préfet augustal fut rendu personnellement responsable de la livraison des grains et de leur transport à Constantinople. Les sentiments humanitaires qui ont inspiré l'ordonnance de Maurice avaient déjà donné naissance, en Occident, à une loi pareille, promulguée par Théodoric, roi des Ostrogoths (voyez Cassiodore, *Variarum* lib. IV, epist. VII).

à la vie de Phocas et d'aspirer à la couronne. Phocas le fit aussitôt arrêter, en même temps que Koûdis (ኩ-ዲስ ፡) et d'autres eunuques, et les fit transporter à Alexandrie, pour y être détenus. Quelque temps après, il envoya à Justinas (ዩስቲናስ ፡), préfet d'Alexandrie, l'ordre de leur trancher la tête.

Est-il besoin de faire remarquer que ce passage est un tissu d'erreurs? Alexandre, courtisan de Phocas et instrument des meurtres ordonnés par le tyran, fut mis à mort sur la vaine accusation d'avoir sauvé la vie du fils aîné de Maurice, Théodose, qui avait épousé la fille du patrice Germain. C'est à ce dernier, qui eut la tête tranchée après la découverte d'une conspiration[1], que reviennent les épithètes honorables attribuées par notre texte à Alexandre.

« Les meurtres (chap. CIV, fol. 124) que Phocas ne cessait de commettre répandirent la terreur parmi tous les magistrats (ሥዩማን ፡) de la province d'Elwâṭes (?ኤልዋጥስ ፡). — En ce temps, il n'était permis, dans aucune province, d'élire un patriarche ou autre dignitaire ecclésiastique sans l'autorisation de l'empereur. — Les gens d'Orient se rassemblèrent dans la grande ville d'Antioche. A cette nouvelle, les soldats de l'armée entrèrent en fureur, montèrent à cheval, les attaquèrent, tuèrent un grand nombre d'étrangers (አሕዛብ ፡) dans l'église, et firent couler partout des flots de sang. Ces affreux

[1] Voyez *Chron. pasch.*, *l. c.*, col. 976. — Théophane, *Chronogr.*, col. 620 et suiv. — Georg. Cédrénus, *Historiarum compend.*, *l. c.*, col. 777.

massacres s'étendaient jusqu'en Palestine et en Égypte.

« (Chapitre cv.) Il y avait un homme, nommé Théophile, de la ville de Meradâ (ምረዳ ፡, dans la rubrique መውረድ ፡) en Égypte, qui était commandant (ሥዩም ፡) de cinq villes, sous le règne de Phocas. Les chefs des villes (ሥዩማኑ ፡ ሀገር ፡) s'insurgèrent et, avec un grand nombre de leurs partisans, attaquèrent Théophile, le tuèrent, ainsi que ses gens, et se rendirent maîtres des cinq villes, qui étaient Kharbetâ (ከርትባ ፡), Sân (ሰን ፡), Basṭâ, Balqâ et Sanhoûr. Phocas, informé de ces événements par David et Abounâkî (አቡናኪ ፡), envoyés par le patriarche, manifesta une grande colère et fit partir un officier extrêmement cruel, nommé Wâbâzoûn (ዋባዙን ፡), originaire du pays des Elwânoûṭes (ኤልዋኑጥስ ፡), qui était comme un loup terrible. Il lui donna plein pouvoir de traiter les chefs des villes comme ils avaient eux-mêmes traité les autres. Arrivé en Cilicie, ce général rassembla des troupes nombreuses, marcha contre les chefs de la ville d'Antioche et obtint leur soumission, car il leur inspira une telle terreur, qu'ils étaient en sa présence comme des femmes. La répression fut impitoyable. Il fit étrangler les uns, brûler ou noyer les autres; d'autres encore furent livrés aux bêtes féroces. Il fit passer au fil de l'épée les étrangers. Enfin ceux envers lesquels il voulait montrer de la clémence furent exilés pour la durée de leur vie. Il exerça aussi sa cruauté envers les moines et les religieuses. »

On reconnaît facilement dans le chef militaire appelé Wâbâzoûn le féroce Bonose, qui fut chargé par Phocas, dans la huitième année de son règne, de réprimer les révoltes qui avaient éclaté dans quelques provinces d'Orient. Théophane et Cédrénus rapportent qu'en l'an 6101 de l'ère du monde (610 de Jésus-Christ), les juifs d'Antioche, s'étant révoltés, avaient tué le patriarche Anastase et plusieurs des principaux habitants, et avaient commis toutes sortes d'excès. Phocas nomma Bonose comte d'Orient et l'envoya avec Cotton, maître de la milice, pour punir les coupables. Bonose fit mettre à mort ou mutiler les uns, et exila les autres[1].

Un passage de la chronique syriaque de Denys de Telmahar semble fournir un témoignage indirect sur la cause de cette sédition. L'auteur syrien raconte qu'en l'an 928 de l'ère des Grecs (cette date, d'après la chronologie adoptée par lui, correspond à l'an 610 de J. C.), Phocas ayant ordonné de baptiser par force tous les juifs de l'empire, le préfet Grégoire mit à exécution ce décret, en ce qui concernait les juifs habitant Jérusalem et les environs[2]. Y a-t-il lieu d'admettre une corrélation entre ce fait et les événe-

[1] Théophane, *Chronogr.*, *l. c.*, col. 624. — Georg. Cédrénus, *Hist. compend.*, *l. c.*, col. 780. — Zonaras (lib. XIV, cap. XIV, éd. de Paris, t. II, p. 80) et Nicéphore Calliste (*l. c.*, col. 416 et suiv.) parlent de la révolte et des excès commis par les juifs, mais ne mentionnent pas la répression.

[2] Manuscrit syriaque de la Bibliothèque nationale, n° 285, fol. 3 et suiv. — Comparez Assemani, *Bibliotheca juris orientalis*, lib. III, p. 580.

ments d'Antioche mentionnés par les auteurs grecs? Rien ne s'y oppose. Quoi qu'il en soit, les révoltes qui, à cette époque, éclataient sur tous les points de l'empire, avaient une portée plus générale. En effet, nous lisons dans la *Chronique pascale* qu'en l'an 610, le patriarche d'Antioche, Anastase, avait été tué par les *soldats* (*ὑπὸ στρατιωτῶν*), et que l'année précédente (Olympiade CCCXLVII, indiction XII, c'est-à-dire en 609 de Jésus-Christ), l'Afrique et Alexandrie s'étant ouvertement révoltées, le patriarche d'Alexandrie avait été tué par ses *adversaires* (*ἀπὸ ἐναντίων*)[1]. A ces témoignages contradictoires vient s'ajouter celui de notre chronique, qui assigne une autre cause aux troubles d'Orient, à savoir la prétention du pouvoir central de confirmer les élections des dignitaires ecclésiastiques (ce que le texte n'exprime pas d'une façon précise; mais la rubrique du chapitre le dit en termes explicites), et qui nomme comme auteurs des séditions les ሥዩማኑ ፡ ሀገር ፡, c'est-à-dire les magistrats municipaux ou plutôt les notables des villes, *πολιτευόμενοι* ou *πρῶτοι τῆς πόλεως* (*decuriones* ou *curiales*), aidés par les étrangers, ኦሕዝብ ፡ ou ሕዝባውያን ፡, c'est-à-dire les juifs[2].

[1] *Chron. pasch.*, *l. c.*, col. 977 et 980. On suppose que ce patriarche d'Alexandrie était Théodore Scribon.

[2] Dans une Novelle de Justinien (*Auth. Coll.*, II, tit. II, nov. VIII, cap. VI), les gens des basses classes, *ἰδιῶται* = *plebeji pagani*, sont opposés aux *οἱ δὲ ἐν στρατείαις ὄντες*. C'est peut-être en tenant compte de cette définition qu'il faut expliquer le *ὑπὸ στρατιωτῶν* du passage de la *Chronique pascale* cité ci-dessus et l'expression de notre texte ሥዩማኑ ፡ ሀገር ፡, qui représenteraient la classe dominante,

Quant à l'affaire d'Égypte, nous ne sommes pas en mesure de compléter ni de contrôler le récit de notre auteur; nous nous bornons à faire remarquer qu'il y a probablement quelque erreur dans la transcription des noms des cinq villes qui constituaient le commandement de Théophile et dont les unes sont séparées des autres par toute la largeur du Delta. Du reste, le meurtre de ce commandant n'était qu'un épisode de la révolte générale des provinces africaines dont Héraclius, gouverneur d'Afrique, fut l'inspirateur, son fils et son neveu les habiles instruments. Les auteurs grecs n'ont recueilli, sauf en ce qui concerne Constantinople, aucun détail sur les événements qui ont précédé la chute de Phocas, soit que la situation troublée de l'empire n'ait pas permis d'en connaître l'enchaînement, soit que, plus tard, le gouvernement nouveau ait désiré voir s'effacer le souvenir de ses origines révolutionnaires. Les chapitres de la chronique de Jean de Nikiou dont je vais donner la traduction remplissent en partie cette lacune des annales byzantines, et ils l'auraient sans doute comblée entièrement, si l'interprète arabe avait plus fidèlement reproduit le texte original. Les phrases incohérentes de la version éthiopienne, image fidèle, je suppose, de la paraphrase arabe, ne per-

les hommes qui en arabe s'appellent اهل الجولة. Quant au mot **አሕዛብ** ፡ désignant les *juifs* (en tant que *μέτοικοι*), nous l'avons déjà rencontré avec cette acception dans deux autres passages de notre texte. (Voyez, ci-dessus, cahier d'octobre-novembre-décembre 1878, p. 278 et 333.)

mettent pas toujours de suivre le fil de la narration. Mais tels qu'ils sont, ces renseignements ont leur valeur.

La seule indication que l'on trouve, dans les chroniques grecques, au sujet de l'entreprise d'Héraclius, avant son arrivée à Constantinople, ne mérite aucune créance. Héraclius l'aîné, gouverneur d'Afrique, y est-il dit, fit partir Héraclius, son fils, avec une nombreuse flotte pour Constantinople, et Grégoire y envoya en même temps son fils Nicétas, à la tête d'une armée; il était convenu que celui des deux qui y arriverait le premier, se mettrait en possession du trône. Il y a longtemps que l'impossibilité d'un tel arrangement a été reconnue[1]. Mais il aurait été facile de réfuter cette fable par des témoignages positifs tirés de ces mêmes textes. On a vu plus haut que la *Chronique pascale* mentionne, parmi les événements de l'an 609, la révolte de l'Afrique et de l'Égypte et la mort du patriarche d'Alexandrie; et comme Héraclius ne parut devant Constantinople qu'au mois d'octobre 610, il faut conclure que la révolution dura au moins une année entière. Théophane, de son côté, sans préciser les dates, rapporte que Priscus (gendre de Phocas, que d'autres appellent Crispus), en engageant Héraclius à envoyer son fils à Constantinople, savait qu'il se préparait une révolte en Afrique, les vaisseaux

[1] Voyez *Petavii Notæ ad Niceph. C. P. Breviar. Histor.* (*Patrol. gr.*, t. C, col. 875 et suiv.).

n'ayant pas apporté les grains « pendant tout ce temps, » τούτῳ τῷ χρόνῳ [1].

Voici maintenant le récit de la chronique égyptienne [2] :

« (Chapitre CVII.) Et ils se rendirent à Constantinople et informèrent Phocas de tout ce qui était arrivé [3]. En ce temps, Héraclius éleva le drapeau de la révolte. Il distribua beaucoup d'argent aux barbares de la Tripolitaine (ሀገረ ፡ ኦርጣብሱስ ፡) et de la Pentapolis, et s'assura de leur concours pour la guerre projetée. Il appela auprès de lui le chef de son armée, nommé Bônâkîs (ቦናኪስ ፡), avec trois mille hom-

[1] *Chron. pasch.*, *l. c.*, col. 977. — Théophane, *Chron.*, col. 621.

[2] Le chapitre CVI contient le récit, très-confus et inexact sur quelques points, de l'arrestation, ordonnée par Phocas, de la mère et de la fiancée d'Héraclius : « L'un des actes criminels de Phocas le tyran fut celui-ci : Il fit enlever de la province de Cappadoce et amener la femme d'Héraclius l'aîné, qui était la mère de Théodore le préfet, et la femme d'Héraclius le jeune avec sa fille Fabia, qui était vierge. Il leur assigna pour demeure la maison de Théodore (d'après Théophane, le couvent des Pénitentes qui avait été fondé par Théodora), et les fit traiter avec égards. Théodore était de la famille de l'empereur Justinien. Il (?) fut averti par les soins de አከራሲስ ፡ ወፈሣ ሞን ፡, interprètes de songes. Or Phocas chercha à déshonorer Fabia. Celle-ci, usant d'une ruse de femme, disait qu'elle était malade; elle lui montra un linge taché de sang, et Phocas l'abandonna. Lorsque Héraclius l'aîné apprit ces circonstances, il remercia አከ ራሲስ ፡ (Crispe?) et ne fit aucun mal à Théodore ni aux siens. » Je dois faire remarquer que l'expression de « Héraclius l'aîné » s'applique quelquefois dans notre texte au fils du gouverneur d'Afrique, à l'empereur Héraclius Ier.

[3] Cette phrase se rattache peut-être au premier paragraphe du chapitre CV. — On peut aussi traduire : « Pendant qu'ils se rendaient à Constantinople..., Héraclius, etc. »

mes et un grand nombre de barbares, et les envoya à la Pentapolis, où ils devaient l'attendre. Il fit partir aussi Nicétas (ንፊጣ ፡), fils de Grégoire, avec des subsides (ንዋይ፡) considérables, vers Léonce (ሎንጅ ዮስ ፡), le préfet de Maréotis nommé par Phocas[1], en lui recommandant de rendre hommage à Phocas et de lui écrire une lettre dans laquelle il l'appellerait *mon seigneur*. En effet, ትንከሬ ፡ et Théodore, fils de Ménas, qui avait été préfet d'Alexandrie du temps de Maurice, s'étaient secrètement conjurés avec Héraclius et lui avaient promis de tuer Phocas, de lui remettre le gouvernement de Constantinople, et de lui obtenir la soumission des nombreux habitants (አእላፍ ፡). Tout cela se passa à l'insu de Théodore, patriarche des chalcédoniens à Alexandrie, qui avait été envoyé (nommé) par Phocas. Mais Jean, préfet de la ville, connut ce complot, car il était gouverneur de la forteresse et chef militaire à Alexandrie. Ces deux personnages, ainsi que Théodore, intendant des finances[2], écrivirent à Phocas et l'informèrent de ces menées. Phocas ne fit que se moquer d'Héraclius; mais il envoya beaucoup d'argent à l'*Apellón* (አጵሎን ፡)[3] de la ville de Manouf, par le préfet

[1] L'édit déjà cité de Justinien rattachait les villes de Maréotis et de Ménélaïs, quoique très-rapprochées d'Alexandrie, à la province de Libye. Mais afin de pouvoir arrêter les hommes qui, après une émeute, se seraient réfugiés à Maréotis, il était permis au préfet augustal d'y envoyer un *κομμενταρήσιος* ayant le pouvoir d'arrêter ou de relâcher les individus de cette catégorie (Ed. XIII, cap. XVII).

[2] ዘተሠይመ ፡ ላዕለ ፡ እከሌ ፡, c'est-à-dire le *præfectus annonæ*.

[3] Ce mot se rencontre plusieurs fois dans ce chapitre, écrit tantôt

(ሥዩም ፡) de Constantinople, qu'il fit partir pour l'Égypte avec une nombreuse armée, après avoir reçu son engagement confirmé par des serments solennels, qu'il défendrait fidèlement son gouvernement et qu'il combattrait Héraclius d'Égypte. Ptolémée, *Apellôn* (አጵሎን ፡) de la ville d'Athrib, qui commandait dans cette ville. . . .[1]. Ensuite il fit transmettre à Bonose (ቁሱን ፡) l'ordre de quitter la ville d'Antioche et de se rendre à Alexandrie. Il avait auparavant expédié ቆንስ ፡ (Cotton?) par mer, avec des lions, des léopards[2] et d'autres bêtes féroces, pour les conduire

አጵሎን ፡, tantôt በለሱን ፡. Figuré en caractères arabes, il devait se lire اجللون ou جللون, que l'on pourrait considérer comme une transcription du terme grec *ἐμβάλλων*. Il est souvent question, dans le code Justinien, réglant pour les provinces la perception et le transport à Constantinople de l'impôt en nature, de la *solennis illatio frumenti* ou du *frumentum felicis et solennis illationis*, *τὸ τῆς αἰσίας ἐμβολῆς σῖτον*. *Illatio* et *ἐμβολή* étaient devenus des termes techniques (voy. *Authent. collat.*, IX, tit. LXVI, nov. CLXIII, cap. II. — L. XI, Cod. tit. III : *ante felicem embolam vel publicarum specierum transvectionem*). Dans l'édit de Justinien que j'ai déjà cité, le mot *ἐμβάλλεσθαι* exprime l'embarquement des grains. Il est possible que le participe *ἐμβάλλων* ait été employé, au moins dans l'usage vulgaire, à désigner le receveur (l'*ἀποδέκτης τῶν ναύλων*) ou le préfet. Mais ce n'est là qu'une simple conjecture que je présente sous toutes réserves. Peut-être le terme en question est-il un mot copte, par exemple ⲡⲉⲗⲗⲟ (Memph. ⲡⲓϯⲉⲗⲗⲟ) *le doyen*.

[1] Cette phrase est incomplète dans le texte. Il n'est pas possible de la rattacher à la phrase précédente (ወይጸባዕ ፡ ምስለ ፡ ሕር ቃል ፡. . . . .) et de traduire : « . . . . et qu'il combattrait Héraclius d'Égypte et Ptolémée. . . . »; car il faudrait, pour justifier ce sens, que le mot ምስለ ፡ fût répété.

[2] ግስላ ፡. Voyez le Dictionnaire amharique d'Isenberg, s. v. ግሥላ ፡.

à Alexandrie, revenant ainsi à l'ancienne coutume, tandis que les empereurs précédents avaient fait détruire les bêtes féroces. Il y envoya aussi des instruments de torture de toute espèce, des chaînes et des carcans, et d'autre part, de l'argent et quantité de vêtements d'honneur.

« Bônâkîs, général d'Héraclius l'aîné[1], attendait Nicétas dans la Pentapolis, suivant l'ordre donné par Héraclius. Celui-ci emmena les troupes de Léonce, préfet de Maréotis, et se dirigea vers la province de Nubie (ፍዛ ፡) en Afrique. Léonce l'accompagna. Arrivés à la ville de Kabsên (ከብሴን ፡, Cabasa?), ils n'inquiétèrent pas la garnison (ዓቀብት ፡) de la ville, mais ils mirent en liberté tous les prisonniers, pour les enrôler dans leur armée. Avant de s'y présenter, ils avaient fait engager les habitants de la ville à venir au-devant d'eux et à porter la révolte au canal de Pidrâkôn (ቢድራከን ፡), c'est-à-dire *le Dragon* (ተመን ፡), qui coule près de la grande ville d'Alexandrie, à l'ouest. Ils y rencontrèrent l'*Apellôn* (በለሉን ፡), le gouverneur d'Alexandrie, avec un grand nombre d'Égyptiens armés et prêts à combattre. Ils lui dirent : « Écoute, ne résiste pas et éloigne-toi; garde ton rang

[1] ወዮሐንስኒ ፡ ዓቢይ ፡ ዘሕርቃል ፡ ወይፈኦሮ ፡ .... Il faut probablement lire : ወዮሐንስኒ ፡ መልአከ ፡ ኀይሉ ፡ ለሕርቃል ፡ ዘዐቢይ ፡ et c'est la phrase ainsi rétablie que j'ai traduite. Ce général ዮሐንስ ፡ est le même qui, au commencement du chapitre, est appelé በናኪስ ፡ ; plus loin, le nom est écrit le plus souvent በናኪስ ፡, mais aussi ዩታኪስ ፡, ዮታኪስ ፡, ቡቲያኪስ ፡, ዮላታኪስ ፡. Je ne connais pas la forme authentique du nom.

« et reste neutre, en attendant l'issue des événements; il « ne t'arrivera aucun mal, et tu seras ensuite gouver- « neur de l'Égypte, car le règne de Phocas est fini à pré- « sent ! » Mais il repoussa leur proposition et répondit : « Nous combattrons pour l'empereur jusqu'à la « mort[1]. » Le combat s'engagea, et ce fou fut tué. On lui coupa la tête, qui fut portée, fixée sur une pique, à la ville. Personne ne fut en état de leur résister, et beaucoup de gens firent cause commune avec eux. Le gouverneur de la citadelle[2] et Théodore, intendant des finances, se retirèrent dans l'église de Saint-Théodore située dans la partie orientale de la ville, et Théodore, le patriarche chalcédonien, dans l'église de Saint-Athanase qui se trouvait au bord de la mer. Car ils craignaient non-seulement les envahisseurs, mais aussi les habitants de la ville, parce qu'ils détenaient Ménas le coadjuteur[3], fils de Théodore le vicaire, c'est-à-dire l'*eṯhidjn*[4]. Lorsque [plus tard] Bonose (ፋኑስ ፡) arriva, il les garda auprès de lui.

« Lorsque les notables et le peuple de la ville se réunirent, ils se trouvaient entièrement d'accord dans un même sentiment de haine contre Bonose, qui avait précédemment envoyé des bêtes féroces

[1] እስመ ፡ ለሞት ፡, lisez እስከ ፡ ለሞት ፡.

[2] Il a été dit plus haut que le préfet était en même temps gouverneur de la citadelle; mais il y avait probablement une lacune dans la phrase.

[3] Voyez ci-dessus, p. 312.

[4] ናይብ ፡ ዘውእቱ ፡ አደግሽኝ ፡, ce qui est la transcription du mot copte ⲉⲡⲓⲇⲓⲁⲕⲟⲛⲓ.

et des instruments de torture[1]. Ils enlevèrent le produit de l'impôt impérial d'entre les mains de ceux qui le gardaient, furent en révolte ouverte contre Phocas et accueillirent avec grand honneur Héraclius. Ils prirent possession du palais du gouvernement et s'y établirent, attachèrent à la porte de la ville, pour l'exposer aux regards des passants, la tête de l'*Apellôn* (በለሉን ፡), et s'emparèrent de toutes les richesses en or, en argent et en vêtements d'honneur, que (Phocas) avait expédiées à ce dernier. Il (Nicétas?) fit ensuite venir les guerriers qui l'avaient suivi; puis il envoya à (l'île de) Pharos, fit arrêter les soldats qui se trouvaient sur les vaisseaux et les fit étroitement garder.

« Bonose apprit, à Césarée en Palestine, la prise d'Alexandrie, la mort de l'*Apellôn*, les sentiments hostiles que les habitants de la ville manifestaient contre lui et leurs sympathies pour Héraclius. Jusqu'à ce qu'il arrivât en Égypte, Bônâkîs non-seulement ne quittait pas le pays, mais exerçait son autorité sur tous les magistrats d'Égypte. Elṭounâṭes (ኤለጡና ጥስ ፡)[2] confisqua les biens d'Aristomaque, l'ami (ፃመ ኢመን ፡) de l'empereur, et ceux des principaux habitants de Manouf, pour les mettre dans l'impossibilité de payer l'impôt. Tout le monde se réjouissait de la révolte contre Phocas. Les habitants de Nikious et [à leur tête] l'évêque Théodore, ainsi que toutes les autres villes de l'Égypte, embrassèrent la cause

[1] Plus haut, on lit qu'ils avaient été envoyés par Phocas.

[2] Plus loin, ce mot est écrit ኤልናጥስ ፡ (pour ኤልዋኑጥስ ፡?).

(d'Héraclius), à l'exception de Paul, préfet de Semnoud, qui était l'un des fonctionnaires de Phocas et qui était aimé des habitants de la ville; du chef de l'armée, Lîwnâkîs (ሊውናኪስ ፡), ainsi nommé parce qu'il était cruel et féroce et une tête de chien, et de Cosmas, fils de Samuel, ami de Paul. Cosmas, l'un de ceux qui avaient été délivrés de la prison [1], était impotent et toujours porté par deux hommes; d'une grande force d'esprit, il entraînait tous les préfets de son parti et les dominait [2]. Paul fut le premier qui refusa de se joindre au parti d'Héraclius et qui resta hésitant. Toute l'Égypte était divisée à cause du meurtre d'Aysâllôn (አይሳይሊሱን ፡) [3]. Marcien, préfet d'Athrib, qui avait été lié d'amitié avec lui, [résista également].

« Bonose (ቆንስ ፡) quitta la maison de Ptolémée (ቤተ ፡ አብጥልማ ፡) [4] et envoya ses vaisseaux à Athrib. Christodora, sœur d'Aysâllôn, observait et espionnait ceux qui rejetaient le gouvernement de Phocas,

[1] Voyez ci-dessus, p. 313.

[2] ወለውኡቱ ፡ ብእሲ ፡ ዓዲ ፡ ዘፈትሕዎ ፡ እምኑ ፡ ሞቅሕ ፡ ክነ ፡ ዐቢየ ፡ ነፍስ ፡ ወእለ ፡ ምስሌሁ ፡ ወሐከሙ ፡ ለነኒሎሙ ፡ መኳንንት ፡ ወረሰዮሙ ፡ ይትቀነዩ ፡ ሎቱ ፡ ....?

[3] Un peu plus bas, ce nom est écrit አይሳልላን ፡, አይሳይልላን ፡, puis አይልሱስ ፡. Est-ce le même personnage que celui qui est appelé ci-dessus le በለሱን ፡ d'Alexandrie?

[4] Ou *le palais des Ptolémées*, c'est-à-dire le palais du gouverneur à Alexandrie? S'il faut entendre ainsi ce passage, on doit admettre que le récit revient en arrière et que l'auteur raconte les événements qui suivirent la prise d'Alexandrie par Nicétas. Dans ce cas, ቆንስ ፡ (قونس) ne serait pas une forme altérée du nom de Bonose (ፎንስ ፡ = فونس), mais le nom de Cottou, lieutenant de ce dernier.

et elle refusa de recevoir le message d'Héraclius[1]. Les gens d'Égypte et Elnâṭes attendaient des renforts qui devaient arriver par terre et par bateaux. Ils arrivaient par les deux branches du fleuve, comme nous l'avons rapporté ci-dessus. Ceux qui venaient à cheval, de l'orient, étaient attendus par Platon et Théodore, qui se trouvaient près d'Athrib et qui craignaient leur arrivée (?). Avant que Paul et Cosmas, fils de Samuel, [se fussent déclarés], Théodore l'évêque et Ménas, chancelier de la ville de Nikious, avaient envoyé des messagers auprès de Marcien le préfet et auprès de la dame Christodora, sœur d'Aysâllôn, pour les engager à faire abattre les statues de Phocas et à reconnaître Héraclius[2]. Mais ayant appris l'arrivée de Bonose à Pikoûrân (ቢኩራን ፡), ils avaient repoussé cette proposition.

« Lorsque les gens de Platon reçurent cette nouvelle, ils adressèrent à Bônâkîs (ቡቲያኪስ ፡), à Alexandrie, une lettre ainsi conçue : « Mets-toi immédia- « tement en marche, car Bonose est arrivé à Fermâ. »

[1] ወተወከፈቶ ፡ ለስመ ፡ ሕርቃል ፡ ኀቤሃ ፡. Lisez : ወኢተወ ከፈቶ ፡ ለስምዐ ፡ .... La phrase donnerait un sens satisfaisant, quand même on ne la changerait pas. Mais la correction se justifie par l'analogie de la phrase qu'on lit plus loin : .... ኢተወከፉ ፡ ስምዖሙ ፡.

[2] Je ne puis répondre de l'exactitude de la traduction de ce passage. En voici le texte. ወእምቅድመ ፡ ክነ ፡ ጳውሎስ ፡ ወቀስማ ፡ ወልደ ፡ ሳሙኤል ፡ ወቴዎድሮስ ፡ እስቁፍ ፡ ወሚናስ ፡ ጸሐፌ ፡ (κωμογραμματεύς ou τοπογραμματεύς?) ዘሀገረ ፡ ነቅዩስ ፡ ፈነውዎሙ ፡ በስምዕ ፡ ኀበ ፡ መርቅያኖስ ፡ ሥዩም ፡ ወኀበ ፡ እግዝእት ፡ ክርስቶዶራ ፡.....

Et au moment où Bônâkîs entrait dans Nikious, Bonose (? ቍንስ ፡) arriva à Athrib, où il trouva réunis, prêts au combat, les soldats de Marcien, ainsi que Christodora, sœur d'Aysâllôn (አይሲሉስ ፡), et les gens de Cosmas, fils de Samuel, à terre. Il se rendit dans la petite branche qui se détache de la grande branche du fleuve, et y rencontra Paul le préfet avec ses troupes. Bônâkîs vint pour attaquer Bonose, et l'engagement eut lieu à l'est de la ville de Manouf. Les gens de Cosmas, fils de Samuel, manœuvrèrent de manière à jeter les gens de Bônâkîs dans le fleuve. Bônâkîs lui-même fut pris et massacré. Ils tuèrent aussi le préfet Léonce et Koûdîs, et ils emmenèrent captifs un grand nombre de soldats, qu'ils avaient pris vivants. Platon et Théodore, voyant que Bônâkîs et ses compagnons avaient été tués, se réfugièrent dans un couvent, où ils demeurèrent cachés.

« Théodore l'évêque et Ménas le chancelier allèrent au-devant de Bonose, portant des évangiles et espérant qu'il leur pardonnerait. Lorsque Bonose les rencontra, il emmena l'évêque avec lui à Nikious, et fit mettre en prison Ménas. Christodora et Marcien, préfet d'Athrib, lui ayant dit que cet évêque avait fait abattre les statues de Phocas aux portes de la ville, Bonose, après avoir vu lui-même les statues par terre, ordonna de trancher la tête à l'évêque. Quant à Ménas, il le fit cruellement battre et lui imposa une amende de trois mille pièces d'or; puis il lui rendit la liberté. Mais à la suite du châtiment rigoureux qu'il avait subi, Ménas tomba malade d'une in-

flammation[1] et mourut bientôt. Ce fut à l'instigation de Cosmas, fils de Samuel, [qu'il avait été traité ainsi].

« Les trois Anciens (መላህቅት ፡) de Manouf, à savoir Isidore, Jean et Julien, et ceux qui s'étaient réfugiés au couvent d'Atrîs (አትሪስ ፡), c'est-à-dire Platon, l'ami de l'empereur, et Théodore le vicaire, furent amenés par les moines auprès de Bonose, qui les fit conduire, chargés de chaînes, à Nikious, et, après les avoir fait battre, leur fit trancher la tête sur la même place où avait été mis à mort l'évêque. Il fit ensuite une enquête au sujet des soldats qui avaient formé l'armée de Bônâkîs (ቦላቃኪስ ፡). Il exila les anciens soldats de Maurice, et condamna à mort ceux qui avaient servi sous les drapeaux de Phocas.

« Les combattants qui restaient, voyant ces choses, prirent la fuite et gagnèrent Alexandrie. Les principaux habitants d'Égypte se rendirent auprès de Nicétas, le préfet d'Héraclius, et lui prêtèrent aide et assistance; ils lui firent connaître tout ce qu'avait fait Bonose qu'ils détestaient. Nicétas rassembla une nombreuse armée, composée de soldats réguliers (መስተቃትላነ ፡), de barbares, d'habitants d'Alexandrie, de paysans, de matelots et de tireurs d'arc, et un puissant matériel de guerre, et on se prépara à résister à Bonose, dans l'enceinte de la ville. Bonose songea aux moyens de s'emparer de la ville et de

[1] ፈንጸንጥ ፡, pour ፈጸንጥ ፡ ou ፈዐንጥ ፡.

faire subir à Nicétas le sort qu'il avait infligé à Bônâkîs. D'après ses ordres, Paul de Semnoud entra avec ses navires dans le canal d'Alexandrie, afin de coopérer avec lui. Mais Bonose ne réussit point à approcher des murs de la ville, d'où on lançait des pierres, et les bateaux durent se retirer. Il établit son camp à Mîphâmônîs (በሚፋሞኒስ ፡), qui est la nouvelle Schebrâ (ሽብራ ፡); puis il vint, avec toute son armée, à Demqâroûnî (ድምቃሩኒ ፡), se proposant de donner l'assaut le dimanche.

« Ces événements eurent lieu dans la septième année du règne de Phocas.

« (Chapitre CVIII.) Il y avait un saint vieillard, nommé Théophile le confesseur, demeurant sur une colonne, au bord du fleuve, qui était doué de l'esprit de prophétie. Il y avait quarante ans que ce vieillard restait sur la colonne. Nicétas le visitait souvent, car ses partisans, Théodore le préfet, Ménas le coadjuteur et Théodose, lui avaient parlé des vertus de ce saint. [Un jour] il se rendit auprès de lui et lui demanda quel serait celui qui remporterait la victoire, car il redoutait le sort de Bônâkîs. Le saint lui répondit : « C'est toi qui triompheras de Bonose, « tu renverseras le gouvernement de Phocas, et Hé- « raclius sera empereur cette année. »

« Nicétas, se fiant à la prophétie du vieillard, l'homme de Dieu, invita les gens d'Alexandrie à ne plus se contenter de repousser l'attaque du haut des murs, mais à ouvrir la porte d'Héliopolis et à aller attaquer Bonose. Obtempérant à ce conseil, les ha-

bitants mirent les troupes en ligne et placèrent des machines et des catapultes près de la porte. Lorsque le général de Bonose s'avança pour s'en approcher, un homme lança contre lui une grande pierre, qui lui brisa la mâchoire[1]; il tomba de cheval et mourut sur-le-champ. Un autre fut également atteint, et leurs troupes, vigoureusement attaquées, se mirent à fuir. Nicétas fit ouvrir la deuxième porte, qui se trouvait près de l'église de Saint-Marc-l'Évangéliste, sortit avec l'armée (régulière) et les barbares qu'il avait amenés, poursuivit les fuyards et en tua un certain nombre, tandis que les gens d'Alexandrie les repoussaient au moyen de pierres et de flèches, en les criblant de blessures. Plusieurs soldats de l'armée vaincue, ayant cherché un refuge dans le canal, tombèrent dans l'eau et périrent. Au nord de la ville se trouvait le faubourg des Perses (?), qui est couvert de roseaux[2]. Ceux qui avaient fui de ce côté furent pris dans les haies d'épines dont on avait entouré les plantations. Au sud de la ville, les fuyards furent arrêtés par le canal. Les vaincus tournèrent leurs armes les uns contre les autres, sans reconnaître leurs camarades. Bonose, accompagné d'un petit nombre de gens, échappa avec peine et se réfugia dans la ville de Kérioun (ከርዩን ፡). Marcien, commandant d'Athrib, Léonce (? ሎንዶስ ፡) le préfet, Way-

[1] መንሰክ ፡.

[2] ቀሰብፋርስ ፡ (*la citadelle du Phare?*) ዘውስጥ ፡ ሸምበቆ ፡ ትኩል ፡.

loûs (ወይሉስ ፡) et beaucoup de personnages de marque furent parmi les morts.

« Nicétas, à la suite de la victoire qu'il venait d'obtenir par les prières des saints, l'armée de Bonose ayant été défaite et réduite à un petit nombre, fit partir par bateaux Ptolémée, Eusèbe (አስብዩስ ፡) et d'autres chefs du parti d'Héraclius, qui devaient recueillir toutes les ressources qu'ils pourraient trouver, et lui amener des hommes de toutes les provinces d'Égypte. Les gens des Elwânoûṭes [1], grands et petits, et les magistrats (መኳንንት ፡) gardèrent et protégèrent Nicétas, à Alexandrie.

« Paul et ses compagnons, ayant appris ces événements, se tinrent cachés dans les bateaux; puis ils songèrent à abandonner Bonose et à se rendre à Nikious [2]. La situation de Bonose devint de plus en plus précaire, tandis que Nicétas gagna chaque jour des forces nouvelles.

« (Chapitre CIX.) Bonose, après sa fuite, demeura quelques jours à Nikious. Il donna des bateaux aux soldats qui lui restaient, lesquels détruisirent beaucoup de propriétés des habitants d'Alexandrie [3], se diri-

[1] Si ce mot était le nom des Levânthe dont il a été question plus haut, on ne s'expliquerait pas les mots « grands et petits », ni la mention des « magistrats ». Je pense qu'ici encore il s'agit des *Veneti*, des partisans de la faction bleue; et il semble que la faction bleue d'Alexandrie se trouvait en opposition avec la faction de la même couleur à Constantinople qui, à cette époque, soutenait Phocas.

[2] ኀበ ፡ ኒቅዩስ ፡ . Il faut peut-être lire : ኀበ ፡ ኒቄጣ ፡ « auprès de Nicétas ».

[3] C'est ainsi, je pense, qu'il faut traduire la phrase ወአኀጐሉ ፡ ብዙኀ ፡ ኦምሰብአ ፡ ሀገረ ፡ አስክንድርያ ፡.

gèrent ensuite vers Maréotis et entrèrent dans le canal du Dragon (ብድሬከን ፡), à l'ouest de la ville, pour jeter le trouble parmi les gens d'Alexandrie. Ce malheureux (Bonose) ne savait pas que c'est Dieu qui est le plus fort dans la guerre. En apprenant son projet, Nicétas fit rompre le pont de la ville de Dafâschir[1] qui se trouvait près de l'église de Saint-Ménas de la ville de Maréotis. Bonose en fut très-contrarié, et il songea à faire assassiner Nicétas, espérant qu'après sa mort son armée se disperserait. Il fit venir un soldat qu'il décida, par de bonnes paroles, à exposer sa vie en allant trouver Nicétas. « Prends, » lui dit-il, « un petit glaive, que tu tiendras caché sous ton « vêtement, et présente-toi comme envoyé par moi « pour lui demander un accommodement; et lorsque « tu l'approcheras, frappe-le au cœur pour qu'il tombe « mort. Si tu réussis à t'échapper, tant mieux; sinon, « si tu perds la vie pour le salut de la nation, je « prendrai tes enfants, les mènerai au palais de l'em- « pereur et leur donnerai des moyens de subsistance « jusqu'à la fin de leurs jours. » Un homme de l'entourage de Bonose, nommé Jean, ayant eu connaissance de cet abominable projet, en informa Nicétas. Le soldat, muni d'un glaive impérial caché sous son vêtement, ayant paru devant Nicétas, celui-ci le fit arrêter par ses soldats qui le fouillèrent et trouvèrent sur lui son glaive, avec lequel ils lui tranchèrent la tête.

[1] Taposiris magna des anciens, l'Abousir des Arabes.

« Bonose vint à Dafâschir, où il tua beaucoup de gens. Nicétas le suivit en toute hâte. Alors Bonose traversa le fleuve et gagna la ville de Nikious. Nicétas, au lieu de le poursuivre, se borna à laisser des forces suffisantes pour garder la route, et se rendit à Maréotis; puis il marcha sur Manouf la supérieure. Lorsqu'il fut arrivé près de la ville, les soldats de Bonose qui s'y trouvaient (c'est-à-dire à proximité de la ville), prirent la fuite et occupèrent la ville; ils arrêtèrent Abraïs et ses gens et brûlèrent leurs maisons; ils incendièrent aussi la rue de la ville[1]. Puis Nicétas fit une attaque vigoureuse et se rendit maître de Manouf. Et toutes les villes d'Égypte reconnurent son autorité. Il traversa ensuite le fleuve pour attaquer Bonose à Nikious. En apprenant cette nouvelle, Bonose partit pendant la nuit, quitta l'Égypte et se rendit en Palestine; puis, chassé de cette province par les habitants contre lesquels il avait exercé auparavant tant de cruautés, il retourna à Byzance auprès de son ami Phocas le meurtrier.

« Toute l'Égypte, depuis la grande ville d'Alexandrie jusqu'au bourg de Théophile le stylite, qui avait prédit l'avénement d'Héraclius, se trouvait ainsi au pouvoir de Nicétas. Ayant fait arrêter Paul de Semnoud et Cosmas, fils de Samuel, il leur fit grâce,

[1] Je ne suis pas certain d'avoir saisi le sens de ce passage dont voici le texte : .... መሶበ ፡ አዋረበ ፡ ኢምሀገር ፡ ጐዩ ፡ ሰብአ ፡ ፍንስ ፡ ኢለ ፡ ሀለዉ ፡ በሀየ ፡ ወነሥአ ፡ (lis. ወነሥኡ ፡ ?) ለሀገር ፡ ወአኀዝዎ ፡ ለአብራይስ ፡ ወለኢለዓሁ ፡ (lis. ወለኢሊኢሁ ፡) ወአውዓዩ ፡ አብያቲሆሙ ፡ ወ ወአውዓዩ ፡ ዓዲ ፡ ፍኖተ ፡ ሀገር ፡...

ne les maltraita point, et les fit conduire à Alexandrie pour y être retenus jusqu'à la mort de Bonose.

« Pendant la guerre entre Bonose et Nicétas, les partisans de la faction verte, en Égypte, s'étaient mis à attaquer les gens de la faction bleue[1] et se livraient ouvertement au pillage et au meurtre. Nicétas, informé de ces faits, fit arrêter les coupables et les admonesta sévèrement, les engageant à s'abstenir désormais de tout acte d'hostilité. C'est ainsi qu'il rétablit la paix parmi les citoyens. Il nomma des commandants dans toutes les villes, réprima le vol et les violences, et fit la remise de l'impôt pour trois années. Les Égyptiens lui furent fort attachés.

« On rapporte, en ce qui concerne l'empire romain[2], que les rois de ce temps détruisirent les villes des chrétiens, et qu'ils firent emmener captifs les habitants par des barbares, des peuples étrangers et des Illyriens[3]. Seule la ville de Thessalonique fut épargnée, car ses murs étaient solides, et, grâce à la protection de Dieu, les peuples étrangers ne réussirent pas à s'en emparer. Toute la province fut dépeuplée. Ensuite, des armées d'Occident attaquèrent l'empire romain (ሮም ፡?) et firent prisonniers les Égyptiens qui s'y trouvaient, ceux qui s'étaient enfuis d'Égypte à cause de Bonose, à savoir Serge l'apostat et Cosmas

[1] ተንሥኡ ፡ መከተገብሬን ፡ ምስር ፡ ገብሩ ፡ ኣኩየ ፡ ምስለ ፡ ኣልዋኑዋስ ፡. Le traducteur paraît avoir confondu, ici comme dans plusieurs autres passages, πράσινοι avec quelque dérivé de πράσσειν.

[2] ወይቤሉ ፡ በሮም ፡.

[3] በኣደ ፡ በርበር ፡ ወኣሕዛብ ፡ ወበሰብኣ ፡ ኣልዋሬቶን ፡ ?

qui avait trahi sa patrie; ils avaient, l'un et l'autre, renié la religion chrétienne, abandonné le saint baptême et suivi la voie des hérétiques et des idolâtres. [D'un autre côté, les Perses] réduisirent toute la contrée de l'Euphrate et toutes les villes (de la province) d'Antioche et les saccagèrent. Ils ne laissèrent pas, à cette époque, subsister un seul combattant[1].

« Les habitants de la Tripolitaine d'Afrique, qui aimaient Héraclius et détestaient Phocas, avaient fait venir des barbares sanguinaires et avaient attaqué Mardios (መርድዮስ ፡) le préfet; ils voulaient le tuer, ainsi que deux autres préfets, nommés Ecclésiarius et Isidore (ኣክላስርዩን ፡ ወአሲዳርዩን ፡?). Ces barbares, venant pour attaquer la province d'Afrique, s'enrôlèrent ensuite sous les drapeaux d'Héraclius l'aîné. Le gouverneur[2] de la Tripolitaine, nommé Kîsîl (ኪሲል ፡), était allé rejoindre Nicétas, lui amenant beaucoup de renforts pour combattre Bonose.

« Or Héraclius l'aîné fit partir Héraclius le jeune, son fils, pour Byzance, avec des vaisseaux et un grand nombre de barbares, afin d'attaquer Phocas. Aux îles et aux différentes stations où il abordait avec ses vaisseaux, beaucoup de gens, notamment de la faction verte[3], s'embarquèrent avec lui. Théodore l'illustre, accompagné d'un grand nombre de sénateurs

[1] Ce récit tronqué a probablement donné lieu à l'invention de la fable qu'on lit dans les Annales d'Eutychius, t. II, p. 222 et suiv.

[2] መስፍን ፡ ዐቢይ ፡, celui que Théophylacte Simocatta (lib. VII, cap. VI) appelle Δέκαρ (Δέκαρ οὐ στρατηγός), expression qui peut-être n'est qu'une leçon corrompue pour Δέκαρχος.

[3] ሰብእ ፡ ወመስተገብራን ፡. Voy. la note 1 de la page précédente.

distingués, abandonna Phocas et reconnut Héraclius, et les individus de l'ordre civil et les soldats qui étaient avec lui imitèrent son exemple; ils se donnèrent à Héraclius le Cappadocien[1]. Tout le peuple accablait Phocas de furieuses invectives, que personne ne cherchait à réprimer. Tout cela se passa à Constantinople. Lorsque Phocas en fut informé et qu'il sut que tout le monde acclamait Héraclius, il envoya des chars impériaux pour chercher Bonose et les autres officiers impériaux. On prépara les vaisseaux d'Alexandrie qui avaient amené des grains d'Égypte à Constantinople, et dont Phocas retenait les équipages, à cause de la révolte des habitants d'Alexandrie.

«(Chapitre cx.) Lorsque, à la suggestion de Nicétas le patrice[2], Héraclius fut choisi comme empereur, les gens d'Afrique proclamaient ses mérites en disant : « L'empereur Héraclius est comme Auguste ! » Et les hommes d'Alexandrie qui se trouvaient au château[3] répétaient ces paroles. Puis un combat s'engagea près du rivage. Les conducteurs des chars tuèrent Bonose. Ils (?) acclamèrent d'une voix unanime, en langue grecque, Héraclius le jeune, fils

[1] L'auteur veut parler de Théodore, gouverneur d'Abydos, et des hommes exilés par Phocas qui, dans cette ville, vinrent se joindre à Héraclius (voy. Théophane, *Chronogr.*, col. 628).

[2] Au lieu de Nicétas (ኒቄጣ ፡), il faut probablement lire Crispe.

[3] ወዓዲ ፡ ዙሎሙ ፡ ሰብአ ፡ ኣስክንድርያ ፡ ወቅጽር ፡ ይቤሉ ፡ ....Au lieu de ወቅጽር ፡, il faut lire, je pense, በቅጽር ፡. C'était le *Château rond* ou le *Château des sept tours* (voy. *Chron. pasch.*, col. 980, et la note de Du Cange).

d'Héraclius l'aîné, et chargèrent d'imprécations Bonose et Phocas. En entendant ces cris, la faction verte (መስተገብራን ፡) et le peuple de Byzance qui se trouvaient en mer, assemblèrent leurs bateaux et donnèrent la chasse aux hommes de la faction bleue (እል ዋንጥስ ፡), lesquels, fort inquiets à cause des accusations qui pesaient sur eux, se réfugièrent dans l'église d'Hagia-Sophia. Les officiers et les sénateurs (ስዩማን ፡ መሠሬዊት ፡) attendaient Phocas près du château.

« Phocas et l'eunuque Léonce[1], sachant qu'on voulait les massacrer comme Bonose le scélérat, prirent toutes les richesses du trésor impérial, celles qui avaient été amassées par Maurice et celles que Phocas lui-même avait accumulées en confisquant les biens des principaux Romains qu'il faisait mettre à mort, ainsi que les richesses de Bonose, et les jetèrent dans les flots de la mer. C'est ainsi qu'ils appauvrirent l'empire romain. Les sénateurs, les magistrats et les soldats accoururent aussitôt, saisirent Phocas, lui ôtèrent la couronne, le conduisirent avec Léonce, tous les deux enchaînés, à l'église de Saint-Thomas-l'Apôtre, auprès d'Héraclius, et les tuèrent en sa présence. On coupa à Phocas les parties sexuelles et on lui arracha la peau jusqu'aux jambes, parce qu'il avait pris par force et déshonoré la femme [de Photius][2], qui était d'une fa-

[1] Léonce le Syrien, trésorier de Phocas.

[2] በእንተ ፡ ትዕይንት ፡ ወትሣር ፡ ዘገብረ ፡ በብእሲቱ ፡ እስ መ ፡ ይእቲ ፡ .... J'ai suppléé *Photius*, d'après les récits de la *Chronique pascale* (*l. c.*, col. 981) et de S. Nicéphore de Constan-

mille illustre et consacrée à Dieu. On porta ensuite les corps de Phocas, de Léonce et de Bonose à Constantinople, on les brûla et on jeta leurs cendres au vent, car tout le peuple les haïssait. C'est ainsi que se trouva accomplie la révélation qu'avait reçue de Dieu Benjamin (ፋንያሙን ፡) d'Antinoou. Les habitants de Byzance n'en négligèrent aucun point. On conduisit Héraclius, malgré lui, à l'église de Saint-Thomas-l'Apôtre, et on le couronna. Après avoir accompli sa prière, l'empereur se rendit au palais, où tous les dignitaires (ጠቢባን ፡) lui rendirent hommage.

« Héraclius, après son avénement, écrivit une lettre à Héraclius, son père, et lui fit part de tout ce qui s'était passé et comment il avait été proclamé empereur. Héraclius le père occupait (ነሥአ ፡) la ville de Carthage, capitale de l'Afrique. Il fut très-heureux de ces nouvelles, car il avait été inquiet au sujet de son fils, après son départ pour Byzance. Il y avait eu de grandes dissensions dans les églises, à cause de la guerre prolongée, et tout le monde éprouvait des craintes par suite de la défaite de Bônâkîs (ሙታኪስ ፡) et à cause du chagrin que causait à Héraclius le sort de son fils (ፃ)[1]. Ensuite Héraclius

tinople (*Breviar. histor. de rebus post Mauricium gestis*, *Patrol. gr.*, t. C, col. 880). Le mot ትዕይንት ፡, qui signifie un *camp*, une *armée*, et en général une *réunion d'hommes*, paraît être ici un malentendu du traducteur éthiopien qui s'est trompé sur le sens du mot arabe جاج ou ةيامجا.

[1] በእንተ ፡ መዊዕ ፡ ዘከነ ፡ በሙታኪስ ፡ ወኀዘነ ፡ ልብ ፡ ዘ ከነ ፡ በደቂቁ ፡ ።

tomba malade et mourut dans cette même résidence de la province qu'il gouvernait. Dieu seul élève qui il veut. Gloire à Dieu éternellement! »

La formule qui termine ce long récit indique-t-elle la fin d'une section principale de l'ouvrage ou la fin d'une première rédaction de l'ouvrage tout entier qui aurait subi, plus tard, des modifications? Ou est-ce l'*explicit* du document original que l'auteur aurait transcrit sans changement? L'état actuel du texte ne nous permet pas de le décider [1].

V.

Les derniers chapitres de la chronique de l'évêque de Nikiou présentent le récit de quelques épisodes de la conquête de l'Égypte par les Arabes, ainsi que des événements contemporains survenus à Constantinople, à la suite de la mort de l'empereur Héraclius. Ce sont des relations détachées, indépendantes les unes des autres, fragmentaires, dans lesquelles il n'a été tenu nul compte de la succession

[1] Je dois ajouter que ces chapitres, relatifs à l'histoire spéciale de l'Égypte, de même que les suivants, pourraient bien, si l'on considère les formes de plusieurs noms propres, avoir été écrits en copte. Il me paraît certain, et je crois avoir démontré par quelques preuves positives, que la plus grande partie de l'ouvrage de Jean de Nikiou a été primitivement composée en grec, puis traduite en arabe, et de l'arabe en éthiopien. Mais il est possible que l'auteur ait rédigé les récits touchant l'Égypte, pour lesquels il n'avait pas de source grecque, dans la langue nationale. Un tel mélange de deux langues n'est pas sans exemple. En conséquence, je ne puis maintenir l'opinion un peu trop absolue que j'ai exprimée dans l'Introduction.

chronologique des faits. La narration est si confuse, que l'on se demande si ce désordre n'est pas dû à quelque accident de transcription; si, par exemple, les feuillets du manuscrit original n'étaient pas intervertis. Aussi faut-il renoncer à tirer un tableau d'ensemble de ce texte, et nous nous bornerons, en ce moment, à en donner la traduction intégrale, que nous avons cherché à rendre aussi littérale que possible.

«(Chapitre CXI.) Lorsque Théodore, préfet augustal d'Egypte (ርእሰ ፡ መኳንንት ፡ ቀዳማውያን ፡ ዘሞ ስር ፡), fut informé par les messagers de Théodose, préfet d'Arcadie, de la mort de Jean, chef des tribus étrangères (ርእሰ ፡ አሕዛብ ፡)[1], il ramena les gens d'Égypte et les troupes auxiliaires et se mit en marche vers Lôqyôn (ሎቅዮን ፡), qui est une île. Or il craignait un soulèvement des habitants de ce canton, et il voulait empêcher les musulmans de s'emparer du littoral de Lôqyôn (ሎክዩን ፡) et de chasser la communauté des serviteurs de Dieu, sujets de l'empire romain. Il répétait les paroles les plus tristes de l'élégie de David sur la mort de Saül : Comment les héros sont-ils tombés, comment les armes de guerre ont-elles été détruites! Car Jean, chef des tribus étrangères, n'était pas le seul qui eût été tué dans la

[1] Peut-être (le maître de la milice?), le *στρατηγὸς Βαρκαίνης*, nommé Jean, dont parle S. Nicéphore de Constantinople et qui périt en Égypte en livrant bataille aux musulmans. (Voy. Niceph. Constantinop., *De rebus post Mauricium gestis*, *l. c.*, col. 916 et suiv.)

bataille; il y avait aussi, parmi les morts, Jean, préfet de la ville de Mârôs, et cinquante soldats qui l'accompagnaient à cheval. Mais je vais vous faire connaître brièvement ce qui advint d'abord aux habitants du Fayyoum [1] :

« Jean et ses soldats que nous venons de mentionner, auxquels les Grecs avaient confié la garde de la ville, avaient placé d'autres gardes près de la pierre de la ville de Lâhoûn [2], pour y rester constamment en observation et avertir le commandant des étrangers des mouvements des ennemis [3]. Ils avaient ensuite pris quelques chevaux et un certain nombre de soldats et de tireurs d'arc, et s'étaient mis en marche avec l'intention de repousser les musulmans. Ceux-ci s'étaient dirigés, sans que les Égyptiens eussent eu connaissance de cette invasion, vers le désert, et avaient enlevé un grand nombre de moutons et de chèvres de la montagne. Puis, lorsqu'ils arrivèrent à Behnesâ, toutes les troupes qui se trouvaient sur les bords du fleuve accoururent avec Jean, et ils furent empêchés, pour cette fois, de pénétrer dans le Fayyoum.

« Théodose le général [4], en apprenant l'arrivée des

[1] ዘከኖሙ ፡ ለቀዳማውያን ፡ ሰብአ ፡ ፍዩም ፡ ። .

[2] Sur la pierre de Lâhoûn, حجر اللاهون, voyez *Abul'fedæ Descriptio Ægypti*, éd. de Michaelis, p. 11.

[3] ተሐውስተ ፡ ወአጽራሬሆሙ ፡ ። ; lisez አጽራሬሆሙ ፡ ። .

[4] Les mots መኰንን ፡, ሥዩም ፡ et መስፍን ፡ sont employés, dans notre texte, indifféremment pour désigner un préfet, un général ou tout autre haut fonctionnaire civil ou militaire.

Ismaélites, se transportait d'un lieu à l'autre, afin d'observer l'ennemi [1]. Les Ismaélites attaquèrent, tuèrent le commandant, massacrèrent toutes ses troupes et s'emparèrent aussitôt de la ville [de Behnesâ?]. Quiconque se rendait auprès d'eux [2] fut massacré; ils n'épargnèrent ni vieillards, ni femmes, ni enfants. Ils se tournèrent ensuite contre Jean. [Les Grecs] prirent tous leurs chevaux et se cachèrent dans les clos et les plantations, pour se dérober aux ennemis; puis ils marchèrent, pendant la nuit, vers le grand fleuve d'Égypte, vers Aboït (አቡይጥ ፡)[3], où ils espéraient être en sûreté. Or tout cela venait de Dieu. Le chef de partisans qui était avec Jérémie renseigna l'armée musulmane sur les Grecs qui s'étaient cachés, lesquels furent pris et tués.

« Lorsque cette nouvelle parvint à Théodose le général et à Anastase, qui alors se trouvaient à une distance de douze milles de la ville de Nikious, ils se retirèrent immédiatement dans la citadelle de Babylone et y demeurèrent, tandis qu'ils envoyaient à Aboït Léonce (ሎንጵዮስ ፡) le général. Celui-ci était un homme très-gros, faible, ignorant l'art de la guerre. Voyant que l'armée égyptienne et Théodore combattaient les musulmans et qu'ils sortaient fréquemment de la ville de Fayyoum pour prendre

[1] Entre cette phrase et la suivante, il y a probablement une lacune dans le texte.

[2] ወኵሉ ፡ ዘወጽአ ፡ ኀቤሆሙ ፡, qui allait demander l'amân?

[3] Voyez, sur cette ville, le Dictionnaire géographique de Yaqout, s. v. ابويط.

la ville [1], Léonce laissa une partie de ses troupes à Théodore et retourna avec les autres à Babylone, pour rendre compte de la situation aux patrices (አጋዕዝት ፡).

« Théodore fit tous ses efforts pour retrouver le corps de Jean qui avait été jeté dans le fleuve. Lorsque, au milieu des pleurs et des gémissements, on le retira, au moyen d'un filet, il le fit placer dans une bière et conduire auprès des patrices, qui l'envoyèrent à Héraclius.

« Ceux (les différents détachements de troupes) qui se trouvaient en Égypte cherchaient un refuge dans la citadelle de Babylone. De leur côté, [les patrices Théodose et Anastase] attendaient Théodore le préfet, afin d'attaquer les Ismaélites, avec leurs forces réunies, avant la crue du fleuve et l'époque des semailles, alors qu'il serait impossible de faire la guerre, parce que les habitants seraient exposés à mourir de faim avec leurs enfants et leur bétail, si les semailles étaient détruites.

« (Chapitre CXII.) Or il régnait, à cause de l'accusation de l'empereur, une grande haine entre Théodore et les patrices, Théodose et Anastase [2]. Ils se rendirent, à cheval, tous ensemble à ʿAoun (Héliopolis)

[1] ይመጽኡ ፡ እምሀገረ ፡ ፈዩም ፡ ከመ ፡ ይንሥእዋ ፡ ለሀገር ፡ .... De quelle ville s'agit-il? Ce n'est pas, sans doute, de Behnesâ, qui est trop éloignée de Fayyoum.

[2] ወዓዲ ፡ በእንተ ፡ ውዴተ ፡ ንጉሥ ፡ ከነ ፡ ነገሥጓር ፡ ዓቢ ፡ ይ ፡ ማዕከለ ፡ ቴዎድሮስ ፡ ሌቅ ፡ ወአጋዕዝት ፡ ወቴዎዶስዮ ስ ፡ ወአንስጣትዮስ ፡ ወጽኡ ፡ ኩሎሙ ፡ ኀበ ፡ ሀገረ ፡ አውን ፡ .... Si je ne me suis pas trompé en traduisant አጋእዝት ፡ par

avec un grand nombre de fantassins [1], pour attaquer ʿAmr, fils d'al-ʿÂç. Les musulmans n'avaient eu auparavant aucune connaissance de l'Égypte. Laissant de côté les villes fortifiées, ils marchèrent sur une localité appelée Tendonias (ጥንዱንያስ ፡), d'où ils remontèrent le fleuve en bateaux. ʿAmr montrait, dans la conquête de l'Égypte, une grande énergie et beaucoup d'intelligence. Il était inquiet d'être séparé de l'armée musulmane qui, divisée en deux corps, se dirigeait, sur la rive orientale du fleuve, vers la ville d'ʿAïn-Schems ou ʿAoun, qui est située sur une hauteur. Alors ʿAmr, fils d'al-ʿÂç, écrivit à ʿOmar, fils d'al-Khaṭṭâb, qui était en Palestine, une lettre dans laquelle il lui disait : « Si tu n'envoies pas des « troupes musulmanes à mon secours, je ne pourrai « pas faire la conquête de l'Egypte. » ʿOmar lui envoya quatre mille guerriers musulmans, commandés par un homme nommé Walwâryâ (ወልዋርያ ፡), qui était d'origine barbare. (ʿAmr) divisa ses troupes en trois corps : il plaça l'un d'eux près de Tendonias et un autre au nord de Babylone d'Égypte ; il prit position lui-même, avec le troisième corps, près de la ville d'ʿAoun, et donna (aux autres) l'ordre suivant : « Quand vous verrez l'armée grecque nous attaquer, « tombez sur elle par derrière, tandis que nous se-

« atrices », et en supposant, ci-dessus, que ce titre se rapporte à Théodose et à Anastase, il faut corriger le texte de notre passage et lire ቴዎዶስዮስ ፡ au lieu de ወቴዎዶስዮስ ፡, et ወወጽኡ ፡ au lieu de ወጽኡ ፡.

[1] ምስለ ፡ ብዙኃ ፡ ኦግር ፡.

« rons devant elle; nous l'entourerons et l'extermi-« nerons. » Lorsque l'armée grecque, ignorant ce stratagème, sortit de la forteresse pour attaquer les musulmans, ceux-ci tombèrent sur ses derrières, comme ils l'avaient concerté, et une bataille terrible s'engagea. Les musulmans ayant eu le dessus, les soldats grecs s'enfuirent sur des bateaux. L'armée musulmane occupa ensuite la ville de Tendonias, dont la garnison était réduite, par suite des pertes qu'elle avait subies, à trois cents hommes, lesquels s'étaient réfugiés et enfermés dans la forteresse, puis, après le grand massacre qui venait d'avoir lieu, avaient cédé à la peur et s'étaient rendus, par bateaux, pleins de tristesse et de découragement, à Nikious.

« En apprenant ces événements, le *Limitaneus* de la ville de Fayyoum (ልምንድዮስ ፡ ሀገረ ፡ ፈዩም ፡)[1] s'embarqua pendant la nuit, sans avertir les gens d'Aboït, et se rendit [avec ses troupes] à Nikious. Les musulmans, informés de la fuite du *Limitaneus*, accoururent allègrement, s'emparèrent de Fayyoum et d'Aboït et y firent un grand carnage.

« (Chapitre CXIII.) Après la prise de Fayyoum et de son territoire par les musulmans, ʿAmr fit de-

[1] Ma traduction ou plutôt ma transcription est une pure conjecture. Le *comes limitarius* ou *limitaneus* était celui qui commandait les milices des frontières. (Sur ces milices, λιμιταναῖοι, voyez Suidas, s. v.) Mais plus loin, le mot est constamment employé, non comme titre, mais comme nom propre, sous les formes de ደምንድያኖስ ፡, ድምንድዮስ ፡, etc., quoiqu'il s'agisse probablement du même personnage.

mander au préfet (አባኪሬ ፡)[1] de la ville de Delâs d'amener les bateaux du Rîf, afin de transporter à la rive orientale les Ismaélites qui se trouvaient à l'occident du fleuve. Il réunissait auprès de lui toutes ses troupes, pour exécuter de nombreuses expéditions. Il envoya un message à Georges le préfet, avec l'ordre de lui construire un pont sur le canal de la ville de Calioub, pour qu'il pût faire la conquête de toutes les villes d'Égypte et [d'abord] d'Athrib et de Kuerdîs (ሠርዲስ ፡). C'est alors que l'on commença à prêter aide aux musulmans. Ceux-ci s'emparèrent d'Athrib et de Manouf et des localités qui en dépendaient. [ʿAmr] fit aussi établir un grand pont près de Babylone d'Égypte, afin d'empêcher le passage des bateaux se rendant à Nikious et à Alexandrie et dans la haute Égypte, et pour que les chevaux pussent venir sans difficulté de la rive occidentale du fleuve sur la rive orientale. Il soumit ainsi toutes les villes d'Égypte. Mais ʿAmr ne se contenta pas de cela : il fit aussi saisir les magistrats grecs et les fit charger de chaînes et de carcans aux mains et aux pieds; il extorqua beaucoup d'argent, doubla l'impôt des paysans et les força d'apporter du fourrage pour les chevaux; et il commit d'innombrables actes de violence.

« Les patrices qui se trouvaient à Nikious y laissèrent Domentius (ዲሞንዲዎስ ፡) avec un petit nombre

[1] Le mot አባኪሬ ፡, si ce n'est pas un terme copte, me paraît être la corruption du grec ἐπιχώριος, c'est-à-dire ἄρχων, le magistrat local. Ou serait-ce παγάρχος?

de troupes pour garder la ville, et se retirèrent à Alexandrie, en envoyant à Dâres (ዳርስ ፡), principal gouverneur de Semnoud, l'ordre de garder les deux fleuves. Alors il y eut une panique générale dans toutes les villes d'Égypte; les habitants se réfugièrent à Alexandrie, en abandonnant leurs propriétés, leurs biens et leur bétail.

« (Chapitre CXIV.) Or les musulmans continuaient leur marche, ayant pour alliés des Égyptiens qui avaient renié le christianisme et avaient embrassé la religion de cette créature exécrable. Ils confisquaient les propriétés de tous ceux d'entre les chrétiens qui s'étaient enfuis, et ils appelaient les serviteurs du Christ « ennemis de Dieu ».

« ʿAmr, laissant un nombreux détachement de son armée dans la citadelle de Babylone d'Égypte, se mit en marche, en suivant la rive orientale, vers les deux fleuves, pour attaquer Théodore. Celui-ci fit partir Yeqbarî et Setfârî pour occuper la ville de Semnoud et pour arrêter les musulmans[1]. Lorsqu'ils vinrent rejoindre le corps des tribus étrangères, celles-ci refusèrent de combattre les musulmans. Ils engagèrent la lutte et tuèrent un grand nombre de musulmans qui étaient avec elles(?)[2]. Les musul-

[1] ወፈነዎሙ ፡ ለይቅበፈ ፡ ወለስትፋሪ ፡ ከመ ፡ የአኀዝዋ ፡ ለሀገረ ፡ ሰምኑድ ፡ ከመ ፡ ይትቃተሉ ፡ ምስለ ፡ እስላም ፡.... Je ne puis répondre de l'exactitude de la traduction. Si les noms des deux généraux sont arabes et que le sujet de la phrase soit ʿAmr, on ne s'explique pas la seconde partie de la phrase, ni la suite du récit.

[2] ወእሙንቱሰ ፡ ገብሩ ፡ ፀብአ ፡ ወቀተሉ ፡ ብዙኀ ፡ እምእ

mans, ne pouvant réduire les villes situées entre les deux fleuves, entourées et protégées qu'elles étaient par les eaux, qui empêchaient d'y amener des chevaux, abandonnèrent ces villes, se dirigèrent vers le Rîf et arrivèrent à Bousir. Ils fortifièrent cette ville ainsi que les passages qu'ils avaient pris précédemment.

« En ces temps, Théodore le préfet se rendit auprès de Kalâdjî (ከላጂ ፡) et l'engagea avec prières à revenir dans les rangs des Grecs. Kalâdjî donna à Théodore une grande somme d'argent, car il craignait que l'on ne fît mourir sa mère et sa femme, qui vivaient cachées à Alexandrie. Théodore ayant rassuré Kalâdjî, celui-ci partit, la nuit, pendant que les musulmans dormaient, et vint à pied, avec ses hommes, dans le camp de Théodore le préfet; de là, il alla rejoindre, dans la ville de Nikious, Domentianus, afin de combattre les musulmans.

« Il arriva ensuite que Sabendîs (ሰብንዲስ ፡), cédant à un bon mouvement, s'enfuit d'entre les mains des musulmans, pendant la nuit, et se rendit à Damiette (ድምያጥ ፡), auprès de Jean le préfet, lequel l'envoya avec une lettre à Alexandrie. Il confessa sa faute en présence des patrices, en versant d'abondantes larmes et en disant qu'il avait agi comme il l'avait fait et qu'il s'était joint aux musulmans, parce que Jean l'avait frappé au visage et lui avait infligé un traitement humiliant, sans égard pour son grand

ከላም ፡ ኦለ ፡ ከጉ ፡ ምስሌሆሙ ፡. Ou faut-il comprendre ce passage ainsi : Ils attaquèrent l'armée musulmane, etc.?

âge. Auparavant, ajouta-t-il, j'avais servi les Grecs avec dévouement.

« (Chapitre cxv.) ʿAmr, le chef des musulmans, lutta pendant douze ans contre les chrétiens du nord de l'Égypte, sans réussir à se rendre maître de leurs villes. Dans la quinzième année du cycle lunaire, pendant l'été, il marcha sur Sakhâ et sur Toukhô-Demsis (ጉጉ ፡ ዱምጺይ ፡ ?), impatient de réduire les Égyptiens avant la crue du Nil. Mais il lui fut impossible de rien entreprendre contre eux. Il fut également repoussé à Damiette (ደምያጥ ፡), où il tenta de brûler les fruits des champs. Alors il alla rejoindre ses troupes dans la citadelle de Babylone d'Égypte et leur remit tout le butin qu'il avait fait à Alexandrie. Il détruisit les maisons des habitants d'Alexandrie qui avaient pris la fuite, et avec le bois et le fer qui en provenaient, il fit construire un passage reliant la citadelle de Babylone à la ville des deux fleuves, qu'il se proposait de détruire par le feu. Les habitants, avertis du danger, ayant sauvé leurs biens et abandonné leur ville, les musulmans y mirent le feu; mais, pendant la nuit, les habitants allaient éteindre l'incendie. Les musulmans attaquèrent ensuite d'autres villes, pillèrent les biens des Égyptiens et exercèrent sur eux des actes de violence, tandis que Théodore le préfet et Domentianus ne pouvaient pas molester les habitants, à cause des musulmans qui se trouvaient parmi eux [1].

[1] ወቴዎድሮስሰ ፡ መኰንን ፡ ወሉምንድዩስ ፡ ኢከሀሉ ፡ ከመ ፡

« ʿAmr, quittant l'Égypte septentrionale (ሀገረ ፡ ባሕርይ ፡), alla porter la guerre au Rîf et envoya un petit corps de troupes à Antinoou (አንጽና ፡). Voyant que les Grecs étaient peu nombreux et mal disposés envers l'empereur Héraclius, à cause de la persécution qu'il avait exercée dans toute l'Égypte, contre les orthodoxes, à l'instigation de Cyrus, patriarche chalcédonien, les musulmans devinrent plus hardis et poussèrent la guerre vigoureusement. Les habitants de la ville (d'Antinoou?) engagèrent Jean, leur gouverneur, à résister aux musulmans. Mais Jean s'y refusa, quitta la ville en toute hâte, après avoir levé l'impôt qu'il emporta avec lui, et se retira à Alexandrie, car il savait qu'il ne serait pas en état de lutter, et, de plus, il redoutait le sort de la garnison de Fayyoum (ሰብአ ፡ ፈዩም ፡), où les habitants s'étaient soumis aux musulmans, leur avaient payé tribut, et avaient tué tous les soldats grecs que l'on avait pu atteindre. Les troupes grecques s'étaient enfermées dans une forteresse. Les musulmans les y assiégèrent, s'emparèrent de leurs machines, détruisirent les murs et les forcèrent de quitter la forteresse. Puis ils fortifièrent la citadelle de Babylone et prirent la ville de Nikious, où ils s'établirent.

« (Chapitre CXVI.) Héraclius était très-affligé de la mort de Jean, chef des tribus étrangères, et de Jean le préfet, qui avaient été tués par les musulmans, ainsi

ይግበሩ ፡ ኣኩየ ፡ በሰብአ ፡ ሀገር ፡ በአንተ ፡ ኣስላም ፡ ዘከነ ፡ (*sic*) በማዕከሎሙ ፡ .

que de la défaite des Grecs en Égypte; puis, suivant le décret de Dieu, qui enlève aux rois leurs magistrats, leurs généraux et leurs appuis[1], Héraclius tomba malade d'une inflammation et mourut dans la trente et unième année de son règne, au mois de yakâtît (mechir) des Égyptiens, qui correspond au mois de février des Grecs, dans la quatorzième année du cycle lunaire, l'an 357 de Dioclétien. On disait alors qu'il était mort parce qu'il avait fait frapper une monnaie d'or portant les figures des trois empereurs, c'est-à-dire la sienne et celles de ses deux fils, l'une à sa droite, l'autre à sa gauche, de sorte qu'il n'y avait point de place pour y inscrire le nom de l'empire grec. Après sa mort, on détruisit ces trois figures[2].

« Pyrrhus (ኪርስ ፡), patriarche de Constantinople, sans tenir compte des prétentions de Martine (ሙርቲና ፡), [fille de la] sœur d'Héraclius l'aîné[3], et de ses enfants, proclama Constantin, fils d'Héraclius et d'Eudoxie, empereur à la place de son père. Les deux autres empereurs[4] furent traités avec respect et hon-

[1] ዘይነሥኣ ፡ መሳፍንቲሆሙ ፡ ለመኳንንቲሆሙ ፡ (lisez ወመኳንንቲሆሙ ፡ ?)ወኀያል ፡ በኀበ ፡ ነገሥት ፡.

[2] Il existe, en effet, des médailles sur lesquelles figurent Héraclius et ses deux fils, sans légende sur l'avers, frappées entre 638 et 641. On voit par notre texte que ce type ne fut créé que vers la fin du règne d'Héraclius. Mais la croyance populaire se trompait doublement, car il y avait eu depuis longtemps des monnaies d'Héraclius avec trois figures et sans légende sur l'avers. Voyez Sabatier, *Description générale des monnaies byzantines*, t. I, p. 285.

[3] Héraclius Ier. Voyez ci-dessus, p. 328, note 2.

[4] C'est-à-dire les deux fils de Martine qui avaient le titre de Césars. Héracléonas, fils aîné de Martine, avait seul le titre d'empereur.

neur. Mais David et Marin (መርዲኖስ ፡) arrêtèrent Pyrrhus, le patriarche grec chalcédonien, et le firent transporter dans une île de l'Afrique occidentale. Or personne ne sut reconnaître que ce fut là l'accomplissement d'une prophétie (?)[1], car aucune des paroles des saints ne se perd. Il arriva ce que le grand Sévère, patriarche d'Antioche, avait écrit à Cæsaria la patricienne, à savoir : « Aucun des fils « des empereurs grecs n'occupera le trône de son « père, aussi longtemps que la secte des chalcédo- « niens existera dans le monde. »

« Constantin, fils d'Héraclius, après son avénement, fit réunir un grand nombre de vaisseaux, qu'il confia à Kirius et à Salâkrius (ለኪርዩስ ፡ ወሰላክ ርዩስ ፡), et les envoya pour lui amener le patriarche Cyrus (ኪርስ ፡) . . .[2]. Il manda aussi à Anastase de revenir, en laissant Théodore pour garder la ville d'Alexandrie et les villes de la côte, et il fit espérer à Théodore qu'il lui enverrait, en été, de nombreuses

[1] እንዘ ፡ ኢያአምር ፡ መኑ ፡ ዘተሰልጠ ፡ .

[2] Je ne comprends pas la fin de la phrase, dont voici le texte : ወፈነዎሙ ፡ ለኪርስ ፡ ባሕ ፡ ከመ ፡ ያምጽእዎ ፡ ኀቤሁ ፡ ወይቅ ማከር ፡ ምስሌሁ ፡ ወየኀብ ፡ ጸባሕተ ፡ ለእስላም ፡ ወለእመ ፡ ክነ ፡ ይክል ፡ ተፃብአቱ ፡ ወሚመ ፡ ኢይክል ፡ ወይኩን ፡ ተራ ክበቱ ፡ በሀረ ፡ (lis. በሀገረ ፡) መንግሥት ፡ በበዓለ ፡ ትንሣኤ ፡ ቅድስት ፡ ወይኀበሩ ፡ ዝሎሙ ፡ ሰብአ ፡ ቍስጥንጥንያ ፡ ወይገብሩ ፡ ዘንተ ፡ ግብረ ። . Le traducteur éthiopien a confondu Pyrrhus, patriarche de Constantinople, avec Cyrus, patriarche d'Alexandrie. Je crois que c'est de ce dernier qu'il s'agit dans ce passage, et le texte original contenait probablement un renseignement analogue à celui que l'on trouve dans le Breviarium de S. Nicéphore de Constantinople (*l. c.*, col. 917 A).

troupes, pour qu'il pût lutter contre les musulmans. Puis, lorsque les vaisseaux que l'empereur avait fait préparer furent prêts à partir, Constantin tomba gravement malade; il vomit du sang, et quand il eut perdu tout son sang, il mourut. Il avait été malade pendant cent jours, c'est-à-dire tout le temps de son règne. On méprisait Héraclius et son fils Constantin.

« Les habitants de Ganânyâ (ገናንያ ፡) se réunirent dans leur église située dans la ville de Dafâschir, près du pont de S. Pierre l'Apôtre; ils voulaient se porter à des actes de violence sur la personne du patriarche Cyrus qui, du temps de la persécution, avait enlevé des églises beaucoup de richesses, sans avoir été autorisé par les gouverneurs. A cette nouvelle, Eudocianus (ኦውዶክያኖስ ፡), frère du général Domentianus, y envoya des troupes et leur donna l'ordre de tirer avec des flèches sur les émeutiers et de les empêcher d'exécuter leur dessein. Quelques-uns de ces gens furent si cruellement frappés qu'ils moururent sous les coups; à deux d'entre eux on coupa les mains, sans jugement. Le crieur annonça ensuite, dans la ville, que chacun eût à se rendre à son église et à s'abstenir de commettre aucun acte de violence envers un autre. Mais Dieu, gardien de la justice, n'abandonna pas le monde; il fit justice aux opprimés et punit ceux qui l'avaient provoqué, en les livrant entre les mains des Ismaélites. Les musulmans se mirent en campagne et se rendirent maîtres de toute l'Égypte. Après la mort d'Héraclius, lorsque le patriarche Cyrus revint, loin de faire

cesser les violences et la persécution contre le troupeau de Dieu, il ne faisait qu'ajouter péché sur péché.

« (Chapitre CXVII.) ʿAmr, chef de l'armée musulmane, avait établi son camp devant la citadelle de Babylone et assiégeait les troupes qui y étaient renfermées. Celles-ci ayant obtenu de lui la promesse d'avoir la vie sauve, et s'étant engagées, de leur côté, à lui livrer tout le matériel de guerre, qui était très-considérable, ʿAmr leur ordonna de sortir de la citadelle. Ils emportèrent une petite quantité d'or et partirent. C'est de cette manière[1] que les musulmans se mirent en possession de Babylone d'Égypte, le lendemain de la fête de la Résurrection. Dieu punit ainsi les Grecs, qui n'avaient pas respecté la Passion vivifiante de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, qui donne la vie à ceux qui croient en lui. C'est pourquoi Dieu les rejeta. Le jour même de la sainte fête de la Résurrection, en rendant à la liberté les prisonniers orthodoxes, ces ennemis du Christ ne les avaient pas laissés partir sans les maltraiter : ils les avaient frappés et leur avaient coupé les mains; et en ce jour, les malheureux gémirent, les larmes inondèrent leurs visages, et ils furent repoussés avec mépris. Or il est écrit au sujet de ces misérables : Ils ont profané l'Église par une croyance abominable et ont commis tous les crimes des Ariens; les païens

[1] ወበዝንቱ ፡ አምሳል ፡

et les barbares eux-mêmes n'en avaient pas commis de pareils; ils ont traité avec mépris le Christ et ses serviteurs, et nous n'avions pas éprouvé de telles violences de la part des adorateurs de fausses divinités. Et Dieu tolérait les schismatiques et les hérétiques qui, se soumettant aux puissants empereurs, avaient été baptisés une seconde fois. Mais ce même Dieu, qui récompense chacun selon ses œuvres, punira aussi les corrupteurs. N'est-il pas préférable de supporter avec patience les tribulations et les tourments qu'ils nous infligent? Ils croyaient par leur manière d'agir honorer le Christ Notre-Seigneur, mais ils n'avaient qu'une religion corrompue, et au lieu de tourner leurs persécutions contre eux-mêmes, ils sévissaient contre ceux qui n'étaient pas d'accord avec eux quant à la croyance. Que Dieu nous préserve d'un tel accord! Ils croyaient être des serviteurs du Christ, mais ils ne l'étaient pas en réalité.

«(Chapitre CXVIII.) La prise de la citadelle de Babylone et l'occupation de Nikious par les musulmans furent un grand deuil pour les Grecs. ʿAmr, après avoir terminé la lutte, fit son entrée dans la citadelle de Babylone, donna l'ordre de réunir beaucoup de bateaux, grands et petits, et les fit attacher près de la citadelle qu'il occupait.

«Ménas, chef des Verts (መስተገብሬን ፡), et Cosmas, fils de Samuel, capitaine des Bleus (አልዋንዋ ስ ፡), entourèrent (? ዓገትዋ ፡) l'Égypte et harcelèrent les Grecs pendant la domination musulmane; et des

guerriers de la rive occidentale parcouraient hardiment le fleuve, dans la nuit, sur leurs bateaux.

« ʿAmr et l'armée musulmane, allant à cheval et suivant la route de terre, arrivèrent à la ville de Kebryâs d'Abâdyâ (ከብርያስ ፡ ዘአባድያ ፡)[1] et se disposèrent à attaquer le général Domentianus. Celui-ci, en apprenant que l'armée musulmane approchait, s'enfuit sur un bateau, en abandonnant l'armée et la flotte. Il voulait entrer dans le petit canal qu'Héraclius avait fait creuser sous son règne; le trouvant fermé, il se rendit à Alexandrie. Les soldats, voyant que leur général avait pris la fuite, jetèrent leurs armes et se précipitèrent dans le fleuve en présence de l'ennemi. Les musulmans les massacrèrent au milieu du fleuve, et il n'en échappa qu'un seul homme, nommé Zacharie, qui était un vaillant guerrier. Les bateliers, après la fuite de l'armée, s'enfuirent également et retournèrent dans leur province. Alors les musulmans arrivèrent à Nikious. Il n'y avait pas un seul soldat pour leur résister. Ils s'emparèrent de la ville, et massacrèrent tous ceux qu'ils rencontraient dans la rue et dans les églises, hommes, femmes et enfants, sans épargner personne. Puis ils allèrent dans d'autres lieux, les saccagèrent et y tuèrent tous les habitants qu'ils trouvaient. Dans la ville de Ṣâ, ils surprirent Esqoûṭâôs (ኣስቁጣ ዎስ ፡) et ses gens, qui étaient de la tribu de Théodore le général, cachés dans les vignes, et les mas-

[1] Coprithéôs du nome de Tenetô ?

sacrèrent. Mais taisons-nous maintenant, car il est impossible de raconter les horreurs commises par les musulmans lorsqu'ils occupèrent l'île de Nikious, le dimanche dix-huitième jour du mois de guenbôt, dans la quinzième année du cycle lunaire, ainsi que les scènes terribles qui se passèrent à Césarée en Palestine.

« Théodore le préfet, gouverneur de la ville de Kîloûnâs (ኪሎኑስ ፡), quitta cette ville, en y laissant une garnison sous le commandement d'Étienne, pour repousser les musulmans, et se rendit en Égypte. Il y avait avec les musulmans un juif[1]. Lorsque, après de longs efforts, ils eurent fait tomber les murs de la ville, ils s'y précipitèrent, tuèrent des milliers d'habitants et de soldats, firent un énorme butin, réduisirent à l'esclavage les femmes et les enfants, qu'ils partagèrent entre eux, et ne laissèrent rien dans la ville. Quelque temps après, les musulmans allèrent en Chypre (ኀበ ፡ ሀገረ ፡ ቆጵሮስ ፡) et tuèrent Étienne et ses gens.

« (Chapitre CXIX.) Or l'Égypte était en proie à Satan. Une grande discorde régnait parmi les habitants du nord (ባሕርይ ፡), qui étaient divisés en deux partis, dont l'un agissait d'accord avec Théodore, tandis que l'autre voulait se joindre aux musulmans. Alors les partisans de l'une de ces factions se jetèrent sur ceux de l'autre, pillèrent leurs propriétés et brû-

[1] Après cette phrase, on lit : « et il se rendit en Égypte. » Je crois que ces mots sont une répétition et se rapportent à Théodore.

lèrent leur ville. Les musulmans craignaient ces gens. ʿAmr dirigea vers Alexandrie de nombreuses troupes, qui s'emparèrent du faubourg de Kérioun, dont la garnison, commandée par Théodore, se retira à Alexandrie. Les musulmans commencèrent à attaquer la ville; mais ils ne purent en approcher, on les repoussa en lançant sur eux des pierres du haut des murs. Lorsque, après une lutte prolongée, les gens d'Égypte et ceux du nord eurent fait la paix, Satan souleva une autre discorde dans la ville d'Alexandrie. Domentianus le général et Ménas le préfet étaient ennemis par ambition du commandement et pour d'autres raisons. Théodore le préfet prenait parti pour Ménas, qui reprochait vivement à Domentianus de s'être enfui de Nikious et d'avoir abandonné l'armée, et à Eudocianus, son frère aîné, d'avoir exercé des violences sur des chrétiens, pour la foi, pendant le temps de la sainte Passion. Domentianus ayant rassemblé une nombreuse troupe de partisans de la faction bleue, Ménas enrôla beaucoup de Verts et de soldats qui se trouvaient dans la ville, et ils demeurèrent ainsi en hostilité.

« Sur ces entrefaites arriva Philidias [1], gouverneur d'Arcadie, [protégé de] [2] Domentianus. Celui-ci était l'adversaire du patriarche Cyrus, auquel il ne témoignait aucune sorte d'égards et qu'il détestait sans motif, quoiqu'il fût son beau-frère et qu'auparavant

[1] ኦብልያስ ፡ ; quelques lignes plus loin, ce nom est écrit ፍል ያድስ ፡, puis ፊልድ:ያስ ፡

[2] Les mots que j'ai suppléés paraissent exigés par le contexte.

il eût été lié d'amitié avec lui. Ménas, lui aussi, protégeait Philidias, lui accordait même son amitié et l'invitait souvent, honorant en lui la dignité sacerdotale, parce qu'il était frère du patriarche Georges; car [Ménas] était charitable, pieux, et avait pitié des opprimés. Mais Philidias ne nourrissait pas de bons sentiments; d'une nature perverse, il cachait de mauvaises dispositions. Lorsque, à l'époque du commandement de Théodore le préfet, on discuta (un jour), au sujet d'une ville nommée Mâmoûnâ (ማሙና ፡), de la solde des troupes et de la terre sur laquelle elle était assignée [1], ce méchant homme prit la parole et dit : « Au « lieu de douze hommes il vaudrait mieux en avoir un « qui recevrait la solde de douze, et les dépenses en « vivres et en solde seraient moindres. » Ménas profita de cet incident pour agir contre Domentianus. Il était aimé des soldats, qui avaient confiance en lui, car il cherchait à être estimé de tout le monde, non par le désir d'une vaine gloire, mais par sagesse et modestie. Or, pendant qu'il se trouvait dans la grande église du Césarion avec les tribus étrangères, les habitants de la ville s'assemblèrent et se portèrent contre Philidias, pour le tuer. Philidias s'étant réfugié dans une maison, les émeutiers allèrent à sa demeure, y mirent le feu et la pillèrent, en épargnant les personnes qui s'y trouvaient. A cette nouvelle, Domentianus envoya contre les émeutiers les Elwânṭes. Une lutte acharnée s'engagea entre les

[1] ወበእንተ ፡ ዝምከየተ ፡ (جامكية) ሐራ ፡ ወምድረሂ ፡ ዘተ ውርው ፡ ዐቱ ። ?

deux partis, sept hommes furent tués et il y eut un grand nombre de blessés. C'est à grand'peine que Théodore réussit à rétablir la paix entre eux. Il destitua le général Domentianus (ኑምንድዮስ ፡) et nomma Arṭânâ décurion[1]. On rendit à Philidias tout ce qui avait été enlevé dans sa maison. Certains ont prétendu que cette émeute sanglante a eu pour motif la religion.

« Après la mort de Constantin, fils d'Héraclius, on fit monter sur le trône Héraclius son frère, qui était encore enfant et qui, comme Constantin, n'exerçait le pouvoir qu'en apparence. Comme, à cause de sa jeunesse, il gouvernait sous l'inspiration de sa mère Martine, il rappela, après son avénement, sur l'avis du sénat, le patriarche Pyrrhus (ኪ. ርስ ፡) de l'exil. . .[2]. Ensuite il [rendit le patriarche

[1] ወሜሞ ፡ ለአርጣና ፡ በዓለ ፡ ፤ ፡ መዓርጋት ፡ ዘይሰመይ ፡ ፋርያኖስ ፡. Ce dernier mot paraît être la corruption de *decurianus* (قوريانوس). Quant à Arṭânâ, si je me suis trompé en le prenant pour un nom propre, je ne comprends pas ce terme de አርጣና ፡ ou de ለአርጣና ፡. Si l'on voulait admettre que c'est une forme altérée, on pourrait penser au copte ⲁⲣⲭⲱⲛ ou au grec ἄρχων, ou encore, avec une construction et un sens différents, à l'expression εἰς τὸν ὀρδινον (= τάξις), etc.

[2] Outre la confusion des noms de Pyrrhus et de Cyrus, ce passage renferme d'autres erreurs qui le rendent inintelligible. En voici le texte : ወኪርስሰ ፡ ባዓ ፡ ሰበ ፡ ርእዮ ፡ ለሕርቃል ፡ እንዘ ፡ ንዑስ ፡ ውእቱ ፡ ዘነግሠ ፡ በምክረ ፡ መርቲና ፡ እሙ ፡ እንዘ ፡ ሀሎ ፡ ኪርስ ፡ በስደት ። ወእምድኅረ ፡ ነግሠ ፡ ሜጠ ፡ ለኪ.ር ስ ፡ እምስደት ፡ በምክረ ፡ ሠራዊት ፡ ወመተረ ፡ መጽሐፈ ፡ ዕ ዳው ፡ ዘተጽሕፈ ፡ በኀበ ፡ እኁሁ ፡ ቊስጥንጥንዩስ ፡ ወእምኀበ ፡ ነገሥት ፡ እለ ፡ ቀደምዎ ፡ እስመ ፡ መተርዎ ፡ በዓመፃ ፡ ውዴ

Cyrus à son siége et] le renvoya à Alexandrie, avec les prêtres qui l'accompagnaient, en lui donnant plein pouvoir de conclure la paix avec les musulmans, de faire cesser la résistance et de régler, selon la coutume de l'Égypte, la nomination aux fonctions (ecclésiastiques ?). Il fit partir avec lui Constantin, commandant de son armée, qui était chef des étrangers (maître de la milice?). Il fit venir l'armée de Thrace à Constantinople et exila Philagrius le trésorier (ለፊርከርዩስ ፡ ናይብ ፡) en Afrique, là où avait été exilé Pyrrhus (ኪርስ ፡). Cette mesure excita un grand mécontentement, et les habitants de la ville se soulevèrent contre Martine et son fils, car Philagrius était très-aimé.

« (Chapitre cxx.) Cyrus, le patriarche chalcédonien, n'était pas seul à désirer la paix[1]. Les habitants, les patrices et Domentianus (ድምያኖስ ፡), qui était en faveur auprès de l'impératrice Martine, se réunirent et délibérèrent avec lui au sujet de la paix à conclure avec les musulmans.

« Les sujets de l'empire[2] commençaient à détester le gouvernement d'Héraclius le second. On disait qu'il était injuste que le trône fût occupé par un empe-

ተ ፡ ፊርከልዩስ ፡ ናይብ ፡ ወበመከንያተ ፡ ዚአሁ ፡ ሐሙ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያናት ፡ ወበጠለ ፡ ምጽዋተ ፡ ነገሥት ፡ ዘከኑ ፡ ይሁቡ ፡ ወአጽንዖን ፡ ለምግባራት ፡ ክቡዳት ፡ ወአምጣ ፡ ሚሞ ፡ ምዕረ ፡ ዳግመ ፡ ኅብ ፡ ሀገረ ፡ ኦስከንድርያ ፡ ....

[1] ....ዘከነ ፡ ባሕቲቱ ፡ ዘያፈቅር ፡ ሰርዋ ፡ .... Il faut lire : ኢከነ ፡ .... ዕርቀ ፡

[2] ሰብአ ፡ ሥዩማን ፡

reur issu d'une union réprouvée, et que la couronne appartenait aux fils de Constantin, qui était né d'Eudoxie. En conséquence, on rejeta le testament d'Héraclius Ier. Valentin (ለውንጅዮስ ፡), voyant que tout le monde était hostile à Martine et à son fils, distribua de grandes sommes d'argent, provenant du trésor de l'empire, [qu'il avait reçues] de Philagrius, à l'armée et au Sénat, et les excita contre Martine et son fils. Un certain nombre d'entre eux cessèrent alors de combattre les musulmans et se mirent à attaquer leurs concitoyens. Puis ils envoyèrent, en secret, un messager à l'île de Rhodes (ሩጥስ ፡), pour engager les troupes qui étaient parties avec le patriarche Cyrus à revenir dans la capitale. Ils firent dire à Théodore, préfet d'Alexandrie [1], de ne point obéir aux ordres de Martine et de ne pas reconnaître son fils. Des messages pareils furent envoyés en Afrique et dans toutes les provinces soumises à l'empire.

« Théodore le préfet, très-satisfait de ces nouvelles, les tint secrètes et partit pendant la nuit, sans être reconnu, pour se rendre de l'île de Rhodes (ሩጽስ ፡) à la Pentapolis. Mais le capitaine de vaisseau, auquel il communiqua son dessein, refusa de le conduire, disant que le vent était contraire. Il arriva à Alexandrie dans la nuit du seizième jour du mois de maskaram, fête de la sainte Croix. Tous les habitants, hommes et femmes, jeunes et vieux, accoururent pour recevoir le patriarche Cyrus, se réjouis-

[1] On verra tout à l'heure que, suivant notre texte, Théodore se trouvait avec les troupes à Rhodes.

sant de son retour. Théodore, se dérobant aux regards du public, alla avec le patriarche à l'église des Théodosiens et en fit fermer la porte. Il fit chercher Ménas, le nomma général, et chassa Domentianus de la ville. A son départ, les habitants poursuivirent Domentianus de leurs invectives[1].

« Avant l'arrivée du patriarche Cyrus, Georges[2] était très-honoré d'Anastase le patrice. Il avait été nommé par Héraclius le jeune, et lorsqu'il devint vieux, son influence s'étendit sur toutes les affaires. Le patriarche lui-même lui laissa son pouvoir.

« Lorsque le patriarche Cyrus se rendit à la grande église du Césarion, on couvrit tout le chemin de tapis, on chanta des hymnes en son honneur, et il y eut une foule si compacte, que l'on ne put qu'avec peine le faire arriver à l'église. Cyrus fit ouvrir[3] le puits dans lequel se trouvait la croix qu'il avait reçue, avant son exil, du préfet Jean. Il avait aussi pris la croix vénérable du couvent des Théodosiens (des Tabenniosites ?). Quand, le jour de la sainte

[1] ወከኑ ፡ ዝሉ ፡ ሰብእ ፡ ይጸርጉ ፡ እምሀገር ፡፡ ?

[2] Il s'agit du patriarche Georges qui, d'après les annales d'Eutychius (t. II, p. 266), fut nommé au siége d'Alexandrie, au commencement du califat d'Omar, c'est-à-dire dans la treizième année du règne d'Héraclius, et qui, après quatre ans de pontificat, s'était retiré en Palestine. Il ressort de notre texte qu'il était ensuite revenu à Alexandrie et que peut-être, pendant l'exil de Cyrus, il avait dirigé de nouveau l'Église d'Égypte.

[3] አዕበያ ፡. On s'explique, à la rigueur, cette acception. Ou y aurait-il ici une confusion entre les mots coptes Ⲟⲩⲉⲗⲓⲛ et ⲩⲉⲗⲓⲟⲩⲉⲛ ?

Résurrection, on commença à célébrer la messe, au lieu de chanter le psaume du jour : Voici le jour que Dieu a fait, réjouissons-nous et soyons pleins d'allégresse ! le diacre, pour célébrer le patriarche et pour le féliciter de son retour, choisit un autre chant qui n'était pas prescrit. Le peuple, entendant ce chant inaccoutumé, disait que ce n'était pas de bon augure pour le patriarche Cyrus, qui ne verrait pas une autre fois la fête de la Résurrection à Alexandrie. Les fidèles et les moines répétaient publiquement qu'il avait agi contrairement aux prescriptions canoniques, et ceux qui les entendaient ne les croyaient pas.

« Le patriarche Cyrus se rendit ensuite à Babylone, pour traiter de la paix avec les musulmans en leur proposant de payer tribut, afin de faire cesser la guerre en Égypte. ʿAmr l'accueillit avec bienveillance et lui dit : « Tu as bien fait de venir nous « trouver. » Cyrus répondit : « Dieu vous a donné « cette contrée; qu'il n'y ait plus désormais d'hosti- « lités entre vous et les Grecs, de même qu'autrefois « il n'y a jamais eu de guerre sérieuse (entre nous et) « vous. » On stipula le tribut à payer [aux conditions suivantes] : que les Ismaélites ne feraient aucun mouvement pendant onze mois; que les soldats grecs renfermés à Alexandrie s'embarqueraient en emportant leurs biens et leurs objets précieux; qu'aucune autre armée grecque n'y reviendrait; que ceux qui voudraient partir par la voie de terre, payeraient un tribut mensuel; que les musulmans recevraient en ôtage

cent cinquante personnes de l'armée et cinquante habitants de la ville, [comme garantie que les habitants] acceptaient et exécuteraient le traité de paix; que les Grecs cesseraient les hostilités contre les musulmans, et que ceux-ci ne prendraient plus les églises, ne se mêleraient point des affaires des chrétiens, et qu'ils laisseraient les juifs demeurer à Alexandrie [1].

« Après avoir terminé cette négociation, le patriarche retourna à Alexandrie et en fit part à Théodore et au général Constantin, pour communiquer le traité à l'empereur Héraclius et le déterminer à l'approuver. Ensuite [les chefs de] l'armée et du peuple d'Alexandrie et le préfet Théodore s'assemblèrent chez le patriarche Cyrus et lui présentèrent leurs hommages. Cyrus leur exposa l'arrangement qu'il avait conclu avec les musulmans et les engagea tous à l'accepter. Pendant ce temps, les musulmans arrivèrent pour recevoir le tribut. Les habitants, qui ignoraient [encore le traité], se préparèrent à la ré-

[1] ወወሰኑ ፡ ግብረ ፡ ጸባሕት ፡ ዘይሀብ ፡ ወአሙንቱሰ ፡ አስ ማኤላውያን ፡ ኢተናገሩ ፡ ምንተኒ ። ወነበሩ ፡ በባሕቲቶሙ ፡ ፤ወፀፈወርነ ። ወሐሩ ፡ ሮምሰ ፡ ዘሀለዉ ፡ በአስክንድርያ ፡ ነሥ ኡ ፡ ንዋያቲሆሙ ፡ ወመዛግብቲሆሙ ፡ ወሖሩ ፡ ውስተ ፡ ባሕ ር ። ወአልበ ፡ ዘተመይጠ ፡ ጻግመ ፡ አምሐሬ ፡ ሮም ። ወአ ላ ፡ ከኑ ፡ ይፈቅዱ ፡ ሐዊረ ፡ በየብስ ፡ ክኑ ፡ ይሁቡ ፡ ጸባሕተ ፡ ለለወርነ ። ወአስላምሰ ፡ አኀዙ ፡ በኀቤሆሙ ፡ ያወፃአምሐሬ ፡ ወፃአምሰብአ ፡ ሀገር ፡ አኀዘ ፡ ወገብረ ፡ (አኀዙ ፡ ወገብሩ ፡?) ሰላመ ። ወሮምሰ ፡ ኀደጉ ፡ ዐቢአ ፡ አስላም ፡ ወአስላምሰ ፡ ኑሚአ ፡ ኦብያተ ፡ ክርስቲያናት ፡ ወኢይቅርቡ ፡ ኀበ ፡ ምንትኒ ፡ አምግብሮሙ ፡ ለክርስቲያን ። ወለዕብራውያንሂ ፡ ኀደግሞሙ ፡ ይንበሩ ፡ በሀገረ ፡ ኤስክንድርያ ።

sistance. Mais l'armée et les généraux, après avoir délibéré, déclarèrent qu'il leur était impossible de lutter contre les musulmans et qu'il fallait suivre l'avis du patriarche Cyrus. Alors la population de la ville se souleva contre le patriarche et voulut le lapider. Cyrus parla à ces gens et leur dit : « J'ai fait « cet arrangement afin de vous sauver, vous et vos « enfants. » Et il leur adressa des prières, en versant des larmes et en manifestant une grande douleur. Les gens d'Alexandrie eurent honte et lui offrirent beaucoup d'or, pour le remettre aux Ismaélites avec le tribut qui leur avait été imposé.

« Les Égyptiens qui, par crainte des musulmans, étaient venus se réfugier à Alexandrie, demandèrent au patriarche d'obtenir pour eux la permission de retourner dans leurs villes, en se soumettant à la domination des musulmans. Cyrus négocia pour eux cette affaire.

« Les musulmans occupèrent toute l'Égypte, le midi et le nord, et triplèrent l'impôt[1].

« Un homme nommé Ménas, qui avait été établi préfet de la province du nord (ሀገረ ፡ ባሕርይ ፡) par l'empereur Héraclius, et qui, présomptueux et illettré, détestait profondément les Égyptiens, avait été, après la conquête du pays, maintenu à son poste par les musulmans. Un autre, nommé Schenouti (ሲኖዳ ፡), fut investi par eux du gouvernement de la province du Rîf, et un certain Philoxenos du gou-

[1] ወአመከዓበ ፡ (*sic*) ላዕሌሆሙ ፡ ግብረ ፡ ጸባሕት ፡ ፍኖደ ፡ .

vernement de la province d'Arcadie ou Fayyoum. Ces trois hommes aimaient les païens et détestaient les chrétiens, et ils forcèrent ceux-ci de porter aux musulmans du fourrage pour les bêtes, du lait, du miel, des fruits, du raisin[1] et beaucoup d'autres objets, en dehors des rations ordinaires. Les Égyptiens exécutaient ces ordres, car ils étaient sous le coup d'une terreur incessante.

«Les musulmans firent creuser de nouveau le canal d'Hadrien qui était détruit depuis longtemps, afin d'amener l'eau de Babylone d'Égypte à la mer Rouge. Le joug qu'ils imposèrent aux Égyptiens était plus lourd que celui qui avait été imposé à Israël par Pharaon, que Dieu punit d'un juste châtiment, en le précipitant dans les flots de la mer Rouge, lui et son armée, après leur avoir infligé beaucoup de plaies, tant aux hommes qu'au bétail. Que Dieu punisse ces Ismaélites et qu'il leur fasse comme il a fait à l'ancien Pharaon! A cause de nos péchés, il permet qu'ils nous traitent ainsi. Mais, par le mérite de la patience de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, il nous regardera et nous protégera. Nous croyons aussi qu'il exterminera les ennemis de la Croix, comme il est écrit dans le livre véridique.

«ʿAmr opprima l'Égypte. Il envoya ses habitants combattre les habitants de la Pentapolis, et, après avoir remporté la victoire, il ne les y laissa pas de-

[1] ከርጕዲ ፡ (= صوخد ?).

meurer. Il enleva de ce pays un butin considérable et un grand nombre de captifs. Aboulyânôs (አቡ·ልያ ኖስ ፡), gouverneur de la Pentapolis, ses troupes et les principaux de la province, se retirèrent dans la ville de Teucheira (ጹኸራ ፡), qui était solidement fortifiée, et s'y enfermèrent. Les musulmans s'en retournèrent dans leur pays avec le butin et les captifs.

« Le patriarche Cyrus éprouvait une profonde douleur à cause des calamités de l'Égypte, car ʿAmr, qui était d'origine barbare, traitait les Égyptiens sans pitié et n'exécutait pas les conventions qui avaient été stipulées avec lui. Le jour de la fête des Palmiers, Cyrus, par suite du grand chagrin qu'il éprouvait, tomba malade de la fièvre, et il mourut le jeudi de Pâques, le vingt-cinquième jour du mois de magâbît. Ainsi que les chrétiens l'avaient prédit, il ne vit plus la fête de la sainte Résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Cet événement eut lieu sous le règne de Constantin, fils d'Héraclius.

« Après sa mort, les Grecs avaient la guerre civile, à cause des fils de l'impératrice Martine, qu'ils voulaient exclure du trône, pour y faire monter les fils de Constantin, dont les droits étaient soutenus par Valentin. Celui-ci, partisan de Philagrius, attira à lui toute l'armée et se transporta à Chalcédoine, parce que, disait-il, la force de Martine était dans la troupe de guerriers de son fils. Il fit consentir les soldats à rappeler Philagrius de l'exil. Alors Héraclius II, accompagné d'un grand nombre de prêtres,

de moines et de vénérables évêques, monta sur les vaisseaux impériaux et se rendit à Chalcédoine. S'adressant aux troupes, il leur dit : « Ne renoncez « pas à la probité chrétienne en vous déclarant contre « moi. Faites la paix avec Dieu et soumettez-vous au « testament de mon père Héraclius, qui a tant souf- « fert pour ce pays. » Il chercha à leur faire croire[1] qu'il associerait le fils de son frère à l'empire et qu'il n'y aurait ni inimitié ni guerre entre eux. Il reçut l'assentiment de tous les patrices et leur dit qu'il ferait revenir Philagrius de l'exil. Valentin, voyant que tout le monde se soumettait et acceptait ses paroles, alla avec Domentianus (ድምንድያኖስ ፡) et les autres patrices, et ils couronnèrent Constantin le jeune, l'un des fils de Constantin, fils d'Héraclius Ier... [2] Puis tout le monde se sépara en paix.

« Mais cette paix ne fut pas de longue durée. Peu de temps après le couronnement de Constantin, (les rebelles) manifestaient une haine violente contre les deux empereurs, c'est-à-dire Héraclius II et Constantin le jeune. Or Satan jeta la discorde entre Héraclius[3] et l'armée, et les troupes de la province de Cappadoce commencèrent sur-le-champ à commettre des excès et produisirent une lettre que l'on

[1] ወከነ ፡ ይትሜሰሎሙ ፡ ለሰብእ ፡ ከመ ፡

[2] Ces points remplacent les mots que voici : ወተወከፎ ፡ ኀቤሁ ፡ ለኵርልኖስ ፡ . Le sujet du verbe serait Valentin. Mais je crois qu'il y a ici un malentendu, et que dans le texte original on lisait : .... Ce même Constantin qu'*Héraclionas* avait tenu sur les fonts baptismaux.

[3] ሕርቃል ፡ ዘየዓቢ ፡ , pour ሕዲስ ፡ .

disait avoir été écrite par Martine et envoyée par Pyrrhus, patriarche de Constantinople, à David l'Illustre (መቀርጉም ፡?), pour l'engager à faire une guerre vigoureuse (aux rebelles), à prendre Martine pour femme, et à mettre de côté le fils de Constantin qui régnait avec son frère . . .[1]. Lorsque ces faits furent connus à Byzance, on disait que cette affaire avait été inspirée par Qetrâdes (ቅጥራዴስ ፡), chef du peuple des Moûtânes (ሙጣንስ ፡), fils du frère de Kuernâkâ (ዙርናስ ፡)[2]. Cet homme avait été reçu dans le sein du christianisme et baptisé, étant enfant, à Constantinople, et avait grandi dans le palais impérial. Après la mort d'Héraclius Ier, avec lequel il avait été intimement lié et qui l'avait comblé de bienfaits, il restait attaché par reconnaissance à ses enfants et à sa femme Martine. Il avait, par la vertu du saint baptême vivifiant, vaincu tous les barbares et les païens. On disait donc qu'il favorisait les intérêts des enfants d'Héraclius et qu'il était hostile à ceux [des enfants] de Constantin.

« A la suite de ce fâcheux rapport, les troupes de

[1] ወለደቂቀ ፡ ቍስጥንጥንዩስ ፡ ዘነግሠ ፡ ምስለ ፡ ኂጊ ፡ ንጉሡ ፡ ከመ ፡ ያዓሥርዎሙ ፡፡ Constantin, fils de Constantin, régnait conjointement avec son oncle Héraclius II. Le frère de Constantin le jeune s'appelait Théodose; leur mère avait été Grégoria, fille de Nicétas. C'est ainsi, je pense, qu'il faut expliquer la présence du nom de ኂጊ ፡ dans cette phrase fragmentaire. Au reste, comparez, pour tous ces événements, Lebeau, *Hist. du Bas-Empire*, éd. de S. Martin, t. XI, p. 272 et suiv.

[2] Ces noms corrompus rappellent ceux de Κούβρατος et de Ὀρχανᾶς: ce dernier était le chef des Hunnogunduriens. (Voyez Niceph. Constantinop., *l. c.*, col. 916.)

Byzance et le peuple se soulevèrent, ayant à leur tête Ioûtâlios (ዩታሊዮስ ፡), appelé Théodore, fils de Constantin, qui était un guerrier fameux comme son père. David, de son côté, se voyant sur le point d'être attaqué par eux, s'enfuit et s'enferma dans le château d'Arménius (ቅጽረ ፡ አርማንያ ፡). Théodore l'y suivit et, sans que personne pût venir à son secours, il lui trancha la tête, qu'il fit promener dans tout l'Orient. Il se rendit ensuite à Byzance avec une armée considérable, s'empara du palais, en arracha Martine et ses trois fils, Héraclius, David et Marin (ሞርዲቆስ ፡), et, après les avoir dépouillés du diadème impérial, il leur coupa le nez et les fit transporter à Rhodes. Quant au patriarche Pyrrhus, il fut déposé sans le concours d'un synode, enlevé de l'église et transporté à Tripolis; on l'exila au lieu où se trouvait Philagrius, que l'on fit revenir. Comme on craignait que le plus jeune fils de Martine, lorsqu'il serait grand, ne devînt empereur, on le châtra; mais cet enfant mourut bientôt de sa terrible blessure. On ne fit aucun mal à un autre de ses fils qui, étant sourd-muet, n'était pas apte au trône. Puis, en abolissant le testament d'Héraclius l'aîné, on proclama empereur Constant (ፋስጣ ፡), fils de Constantin, et on mit Paul, de Constantinople, à la place du patriarche Pyrrhus.

« [Tous ces événements, ainsi que] la séparation (le schisme?), en Égypte et à Alexandrie, du temps d'Héraclius, l'empereur des chalcédoniens, sont mentionnés dans le traité que le grand Sévère, patriarche

d'Antioche, avait adressé à la patricienne [Cæsaria], sous le gouvernement de l'empereur Anastase. Prophétisant au sujet de l'empire romain, Sévère s'exprime ainsi : « Aucun fils ne succédera sur le trône « à son père, aussi longtemps que subsistera la « croyance réprouvée des chalcédoniens . . .[1]. Or « voici ce que je déclare en résumé à ceux qui « aiment la vérité : Comme ils ont rejeté la vraie foi « qui est la nôtre, ainsi ils seront rejetés de leur « empire; le malheur atteindra tous les chrétiens « qui sont dans le monde, et la clémence et la miséricorde de Notre-Seigneur Jésus-Christ nous feront « défaut. »

« En ces temps il y eut aussi de grands troubles à cause de Valentin, qui avait pris la pourpre[2] et voulait régner. Les habitants de Constantinople, informés de cette usurpation, marchèrent contre lui, et il quitta la pourpre. Il fut saisi et conduit auprès de l'empereur Constant. Alors il déclara et affirma par un terrible serment qu'il n'avait pas eu de mauvais desseins et qu'il avait agi ainsi pour combattre les musulmans. On le mit en liberté et on le plaça à la tête de l'armée; et suivant l'arrangement conclu avec lui, il devait donner à l'empereur en mariage sa fille, qui fut alors proclamée Auguste[3].

[1] Je crois inutile de reproduire quelques phrases de cette citation qui traitent du dogme des deux natures.

[2] ልብሰ ፡ መንግሥት ፡

[3] ወሰውአተ ፡ ጊዜ ፡ አንገሩ ፡ ላቲ ፡ ታለ ፡ ዓዋጂ ፡ ወሰመ ፯ ፡ ስመ ፡ መንግሥታ ፡ አውግሥታ ፡ ።

« Valentin le rebelle accusa Arcadius, archevêque de l'île de Chypre, qui était connu pour la pureté de sa vie, d'être l'allié de Martine et du patriarche Pyrrhus et d'être hostile à Constant, le nouvel empereur. Constant, mal inspiré, envoya [1] des soldats en grand nombre, pour lui amener Arcadius, archevêque de Chypre. Mais celui-ci, par la volonté de Dieu, ayant atteint le terme de sa vie, mourut comme tous les mortels.

« Cyrus, patriarche chalcédonien à Alexandrie, déplorait profondément tous ces événements : l'exil de Martine et de ses fils, qui l'avaient ramené lui-même de l'exil; la déposition de Pyrrhus, patriarche de Constantinople; le retour de Philagrius, qui était son ennemi [2]; la mort de l'évêque Arcadius, et le triomphe et la puissance de Valentin. Il pleurait sans cesse, car il craignait qu'il ne lui arrivât ce qui lui était déjà arrivé, et dans cette affliction il mourut, selon la loi naturelle. Mais son plus grand chagrin avait été de voir les musulmans refuser de faire droit à sa demande en faveur des Égyptiens. Or il avait toujours fait l'œuvre des laïques et persécuté les chrétiens, et Dieu, en sa justice, le punit pour le mal qu'il avait fait.

« Valentin le général et ses troupes ne pouvaient porter aucun secours aux Égyptiens, qui étaient en butte aux exactions des musulmans, notamment les

ፈነወት ፡ ቍስጥንጥንያ ፡
ዘከነ ፡ ጸላእቱ ።

habitants d'Alexandrie, qui succombaient sous la charge de l'impôt qu'ils exigeaient d'eux. Les chefs de la ville furent cachés dans les îles, pendant dix mois[1]. Ensuite Théodore le préfet, et Constantin, général de l'armée, avec les troupes qui avaient échappé et celles qui étaient tombées entre les mains des musulmans[2], s'embarquèrent et se rendirent à Alexandrie. Après la fête de la sainte Croix, ils élurent le diacre Pierre patriarche d'Alexandrie et l'installèrent le vingtième jour du mois de ḥamlê, fête de S. Théodore, martyr. Le 20 du mois de maskaram, Théodore, avec toutes les troupes et les officiers, quitta la ville et se rendit en Chypre. ʿAmr, le chef des musulmans, arriva et entra dans Alexandrie sans coup férir. Les habitants, dans leur malheur et leur affliction, le reçurent avec respect.

« (Chapitre CXXI.) Abbâ Benjamin, patriarche des Égyptiens, revint à Alexandrie, treize ans après que les Grecs l'eurent obligé de fuir. Il visita toutes ses églises. Tout le monde disait que la défaite des Grecs et la conquête de l'Égypte par les musulmans étaient le châtiment de la tyrannie de l'empereur Héraclius et des vexations qu'il leur avait fait subir par la main du patriarche Cyrus.

« La situation d'ʿAmr devenait de jour en jour plus forte. Il levait l'impôt qui avait été stipulé;

[1] ይትኀብኡ ፡ ውስተ ፡ ደሴያት ፡ በበ፲ አውራኃ ። ?

[2] ወሐራ ፡ ኦለ ፡ ተርፉ ፡ ወዓዲ ፡ ሐራ ፡ ኦለ ፡ ኦኀዘ ፡ በእ ደ ፡ ኦስላም ፡

mais il ne toucha point aux biens des églises, les préserva de tout pillage, et les protégea pendant toute la durée de son gouvernement. Après avoir pris possession d'Alexandrie, il fit dessécher le canal de la ville, suivant l'exemple donné par Théodore le malfaiteur. Il augmenta l'impôt jusqu'à vingt-deux *batr* (ባትረ ፡) [1] d'or, de sorte que les habitants, pliant sous la charge et hors d'état de payer, se cachèrent. Dans la deuxième année du cycle lunaire, arriva Jean, de Damiette, qui avait été nommé préfet par Théodore le préfet augustal et qui prêta son concours aux musulmans, afin qu'ils ne détruisissent pas la ville. Il fut nommé à Alexandrie, lors de l'arrivée d'ʿAmr. Jean, plein de pitié pour les pauvres, leur donnait largement de son propre bien, et voyant la misère des habitants, il leur manifestait ses sympathies et les plaignait. ʿAmr destitua Ménas et le remplaça par Jean. En effet, au lieu de la somme de vingt-deux mille pièces d'or, à laquelle ʿAmr avait fixé le tribut de la ville, Ménas le malfaiteur avait levé et remis aux Ismaélites trente-deux mille cinquante-six pièces d'or.

« Mais il est impossible de raconter la situation lamentable des habitants de cette ville, qui arrivèrent à offrir leurs enfants en échange des sommes énormes qu'ils avaient à payer chaque mois, ne trouvant personne pour les secourir, car Dieu les avait aban-

[1] Le mot ባትር ፡ (= عصا) qui, comme nous le voyons quelques lignes plus loin, signifie *mille*, s'explique peut-être par une confusion des deux mots coptes ϣⲉ et ϣⲟ (ou ϣⲱ).

donnés et avait livré les chrétiens entre les mains de leurs ennemis. Toutefois, la bonté de Dieu pourra encore confondre ceux qui nous infligent ces maux; il fera que son amour pour les hommes triomphe de nos péchés, et il mettra à néant les desseins de nos oppresseurs, qui n'ont pas voulu accepter le règne du Roi des rois, du Seigneur des seigneurs, Jésus-Christ, notre Dieu en vérité. Et ces vils esclaves, il les anéantira d'une façon terrible, ainsi qu'il est dit dans le saint Évangile : « Mes ennemis, ceux qui n'ont « pas voulu accepter mon règne, je les ferai amener « auprès de moi. »

« Or, beaucoup d'Égyptiens, de faux chrétiens, renièrent la sainte et vraie religion et le baptême qui donne la vie, et embrassèrent la religion des musulmans, des ennemis de Dieu, acceptant la doctrine du serpent, c'est-à-dire de Mahomet. Ils suivirent l'égarement de ces idolâtres et prirent les armes contre les chrétiens. L'un d'eux, nommé Jean, un chalcédonien du couvent de Sinaï, ayant quitté son habit monacal et ayant embrassé l'islamisme, s'arma d'un sabre et persécuta les chrétiens, qui étaient restés fidèles à Notre-Seigneur Jésus-Christ.

« (Chapitre CXXII.) Maintenant glorifions Notre-Seigneur Jésus-Christ et célébrons son saint nom en tout temps, car il nous a préservés jusqu'à cette heure, nous autres chrétiens, de l'erreur des païens égarés et de l'écueil des hérétiques pervers; il nous

donnera aussi la force et l'aide pour supporter les calamités, etc. »

L'histoire de la conquête musulmane de l'Égypte, si l'on écarte la fable, d'origine byzantine, relative au rôle du patriarche Cyrus [1], ne nous a été connue jusqu'à présent que par les récits, en partie légendaires, des chroniqueurs arabes. En comparant avec ces derniers la narration qu'on vient de lire, on n'hésitera pas à reconnaître l'intérêt des renseignements qu'elle nous fournit, tout en constatant de nouveau combien est regrettable pour nous la perte du texte original.

[1] On peut voir, ci-dessus, quel a été le vrai rôle de Cyrus dans les négociations avec les musulmans. Mais notre texte ne nous donne aucun renseignement sur la cause de son exil.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 14 MARS 1879.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Defrémery, en l'absence de M. Ad. Regnier, empêché.

Le procès-verbal est lu, la rédaction en est adoptée.

Il est donné lecture d'une lettre de M. Hauréau, directeur de l'Imprimerie nationale, qui offre à la Société un exemplaire du très-rare catalogue des caractères chinois numérotés, publié, en 1841, sous la direction de M. Stanislas Julien. Le Conseil vote des remerciements à M. le Directeur.

M. Clermont-Ganneau ajoute quelques observations à l'article qu'il a publié (octobre-décembre 1878, p. 467) sur les Proverbes en arabe vulgaire recueillis par M. Socin. Il met ensuite sous les yeux du Conseil plusieurs pierres et cachets antiques, provenant de la collection de M. de Clerq. On remarque dans le nombre un cachet israélite avec une inscription phénicienne qui se lit aisément *Abdiahou ben Yochen* ou *Yocheb;* un autre cachet qui donne le nom d'*Abiram,* un scarabéoïde avec inscription répétée sur les deux faces, enfin une pierre déjà publiée par M. de Vogüé qui a cru y reconnaître des caractères araméens, tandis que M. Clermont-Ganneau y retrouve une inscription grecque archaïque.

M. Halévy présente quelques observations sur plusieurs

mots sémitiques incertains ou mal expliqués jusqu'ici. Il revient sur le nom *Pené-Baal* qu'il considère, en citant de nombreux rapprochements, comme une expression géographique; il propose de ramener le nom de la ville de Tunis (Tounès) à la forme grecque Θύνη, et conteste au mot hébreu איל *ayal* le sens de « cerf » qu'on lui attribue ordinairement et l'explique par « chevreuil », en rappelant que le véritable nom du cerf est צבי *sabi*. Enfin le même savant propose de voir dans le nom de la divinité assyrienne *Nesrok*, qui se trouve dans l'Ancien Testament, une forme altérée de l'assyrien *Nousouk* pour *Nouskou*. MM. Clermont-Ganneau et Oppert ajoutent quelques remarques et font certaines réserves sur les lectures proposées par M. Halévy.

M. Rodet examine les différentes valeurs graphiques d'un mot qui revient souvent dans les textes pehlevis : il le lit *tchasoun* ou *tchigoun* et incline à y voir le mot persan چسان *tchisân*, selon M. Rodet, usité dans le langage moderne, et qui répondrait à la forme bien connue چگونه *tchègounè*, « comment, de quelle manière ? »

La séance est levée à 10 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. XLVII, part I, n°s 2 et 3; part II, n° 3, 1878. Calcutta. In-8°.

— *Proceedings* of the same, july, august 1878. Calcutta. In-8°.

Par le bureau. *Journal des Savants*, février 1879. Paris. In-4°.

Par le rédacteur. *Indian Antiquary*, part LXXXIX, vol. VIII, february 1879. Bombay. In-4°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie*, janvier et février 1879. Paris. In-8°.

Par la Société. *Proceedings of the Royal geographical Society*, jan. and febr. 1879. London. In-8°.

— *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, vol. VII, part I. Yokohama, 1879. In-8°.

— *Mittheilungen der deutschen Gesellschaft für Natur-und Völkerkunde Ostasiens*, 12tes Heft. Yokohama, 1877. Petit in-folio.

Par le rédacteur. *The Madras Journal of literature and science*, for the year 1878, ed. by G. Oppert. Madras, 1879. In-8°.

Bibliotheca Indica. *Prithirája Rásau* of Chand Bardai, ed. in the original hindi by Rev. A. F. Rudolf Hoerule. Part II, fasc. II. Calcutta, 1878. In-8°.

— *Sáma Veda Sañhitá*, vol. V, fasc. VI. Calcutta, 1878. In-8°.

— *Chaturvarga-Chintámaṇi*, vol II, part II, fasc. 2 à 5. Calcutta, 1878. In-8°.

— *Bhámati*, fasc. VI. Calcutta, 1878. In-8°.

— *Agni Puráṇa*, fasc. XIII. Calcutta, 1878. In-8°.

— *Kâtantra*, ed. with notes and indexes by J. Eggeling. Fasc. V, VI. Calcutta, 1878. In-8°.

Par l'auteur. *Report on the second year's progress of the Survey of the oil lands of Japan*, by B. Smith Lyman. Tôkei, 1878. In-8°, 67 pages.

Par le gouvernement de l'Inde. *Reports regarding the archæological remains in the Kurrachee, Hyderabad, and Shikárpur collectorates in Sindh.* Bombay, 1879. In-4°, 38 pages.

Acquis par la Société. *Annales auctore Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir At-Tabari*, quos ediderunt J. Barth, Th. Nöldeke, O. Loth, E. Prym, H. Thorbecke, S. Frankel, J. Guidi, D. H. Müller, M. Th. Houtsma, S. Guyard. V. Rosen, M. J. de Goeje. Tomi primi pars prior, quam edidit J. Barth. Leiden, Brill, 1879. In-8°, 320 pages.

Par le gouvernement du Bengale. *Notices of sanskrit mss.*, by Rajendralala Mitra. Vol. IV, part II, n° 13. Calcutta, 1878. In-8°, p. 97-319.

— *Reports on publications* issued and registered in the several provinces of British India during the year 1877. Calcutta, 1878. In-8°, 138 pages.

Par l'auteur. *A new Hindustani-English dictionary* by S. W. Fallon. Part XX. London, 1879. In-8°.

Par la Société. *Verslag der Viering van het honderdjarig bestann van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, op 1 Juin 1878. Batavia, 1878. In-4°, 144 pages.

Par l'auteur. *Origens y fonts de la Nacio catalana* per Salvador Sanpere y Miquel. Barcelona, 1878. In-8°, 269 pages.

Par le gouvernement de l'Inde. *Specimens* of various vernacular characters passing through the post-office in India. Compiled by C. W. Hutchinson. Calcutta, 1877. Petit in-folio, 73 pl.

Par l'auteur. *Code musulman*, par Khalil, texte arabe et nouvelle traduction par N. Seignette. Constantine, 1878. In-8°, LXVII-749 pages.

SÉANCE DU 18 AVRIL 1879.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Ad. Regnier, président.

Le procès-verbal est lu, la rédaction en est adoptée.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Rubens Duval, 18, boulevard Magenta, présenté par MM. Renan et Barbier de Meynard.

Seignette, interprète militaire à Oran, présenté par MM. Barbier de Meynard et Challamel.

Sur la proposition du secrétaire adjoint, le Conseil décide que la série complète des *Auteurs orientaux* publiés par la

Société ainsi que le *Journal asiatique*, à dater de 1878, seront donnés à la Faculté des lettres de Montpellier. Par l'envoi de ces ouvrages, le Conseil désire contribuer à la formation d'une bibliothèque orientale et au développement de l'enseignement de langue et de littérature arabes dont la Faculté de cette ville vient d'être dotée.

M. Halévy, prenant texte de l'hymne accadien publié dans le *Journal* par M. F. Lenormant, expose de nouveau ses doutes sur l'existence de la langue d'Accad, qu'il persiste à ne considérer que comme une écriture assyrienne cryptographique. Il cite comme exemples des formes telles que *ine-bar* ou *ine-se* et le mot *qatu* qui lui paraissent appartenir au sémitisme le plus pur.

M. Lenormant, sans nier dans l'accadien l'existence de quelques mots sémitiques, laquelle s'explique par le contact des deux races et des deux civilisations, maintient et démontre par de nombreux exemples que l'accadien est absolument distinct des idiomes sémitiques. M. Guyard ajoute qu'il n'est pas certain que le *ine* cité par M. Halévy ne se soit pas lu *izi*, ce qui exclurait tout rapprochement avec l'assyrien *inu*.

L'heure avancée ne permet pas de lire une communication de M. Guyard sur les mots assyriens *nirpaddu*, *šatammu*, *kizu*, *nin*, *puḫalu*, *šašvu*, *šakanakku*, *išakku*, *šuparšak*, *Sarat-ša*, *Arbaïl-surat*, *šuturu*, *gašiši*, *alul*, *la ari*, *nimedi*, *igug*, *izzaraḫ*, *idummum*, *ṣusu*, *zalalu*, *Ešakil* et *išibbu*. Cette communication sera insérée dans un des prochains numéros du *Journal*.

La séance est levée à 10 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'Académie. *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. XXV, nos 6 à 9, et t. XXVI, nos 1 à 4. 1878. In-4°.

— *Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. XXIV, n° 4 et dernier; t. XXV, nos 1 et 2. 1878. In-4°.

Par la Société. *Zeitschrift der D. M. G.* XXXII Band, IV^ter Heft. Leipzig, Brockhaus, 1878. In-8°.

Par la rédaction. *Revue africaine*, septembre-octobre 1878. Alger. Paris, Challamel aîné. In-8°.

Par la Société. *Le Globe*, organe de la Société de géographie de Genève, t. XVII, livr. 4. Genève. Paris, Sandoz et Fischbacher, 1878. In-8°.

Par l'auteur. *Indische Studien*, herausgg. von A. Weber, XV Band. Leipzig, Brockhaus, 1878. In-8°, 484 pages.

— *A new Hindustani-English dictionary* by S. W. Fallon. Part XIX. London, Trübner, 1879. In-8°.

Par l'éditeur. *Indices* ad Beidhawii commentarium in Coranum confecit Dr. Winaud Fell Coloniensis. Leipzig, Vogel, 1878. In-4°, VI-71 pages.

Par l'auteur *Assyrie et Chaldée*, par Georges de Dubor. Montauban, 1879. In-8°, 124 pages.

Un livre assez curieux vient de paraître à Constantinople, sous le titre de *Meschahir en-Niçâ*. C'est une histoire des femmes célèbres de l'islamisme. L'auteur, Zehni Efendi, déjà connu par une bonne édition turque des *Colliers d'or*, a emprunté ses renseignements à des documents historiques ou littéraires dont quelques-uns sont inconnus en Europe. La rareté et la variété de ces documents rachète jusqu'à un certain point le défaut de critique et la crédulité par où pèche l'auteur, comme presque tous les historiens anciens et modernes de l'Orient musulman. Nous reviendrons sur cette intéressante publication qui, dans deux ans, sera déjà introuvable, comme tous les livres publiés en Turquie.

Le Gérant :

BARBIER DE MEYNARD

JOURNAL ASIATIQUE.

MAI-JUIN 1879.

आर्य्यभटीये गणितपादः

LEÇONS DE CALCUL

D'ÂRYABHAṬA,

PAR M. LÉON RODET.

AVANT-PROPOS.

La traduction du chapitre de l'*Âryabhaṭîyam* que l'on va lire est terminée depuis le mois de février 1877. Dans mon étude comparative des méthodes algébriques en Arabie, dans l'Inde et en Grèce [1], ayant à citer quelques points particuliers du livre d'Âryabhaṭa, j'avais cru pouvoir annoncer la publication prochaine de mon travail dans le Journal de l'École polytechnique; j'avais agi ainsi sur la foi d'une promesse que je croyais définitive. Mais au bout de quelques mois d'attente, le manuscrit m'a été rendu, et j'ai dû demander encore une fois à la Société asiatique la généreuse hospitalité de son journal. J'ai alors profité de cette circonstance pour faire entrer dans les Notes et observations dont j'accompagne ma traduction du doyen des mathématiciens de l'Inde quelques

[1] L'*Algèbre d'Al-Khârizmi et les écoles indienne et grecque* (*Journal asiatique*, janvier 1878).

citations d'autres auteurs, en particulier du *Çulba-sûtrâ* ou « Préceptes du cordeau » de Baudhâyana, dont M. Max Müller a bien voulu me signaler la valeur historique. Ces citations ne sont du reste qu'un acompte sur l'étude complète de ces antiques règles géométriques suivies par les Brahmanes pour la construction de leurs autels, étude qui est en ce moment sur le métier, et qui pourra, je l'espère, paraître aussi dans un délai très prochain.

J'aurais bien désiré publier le texte d'Âryabhaṭa en face de ma traduction. Les théorèmes qu'il énonce sont si curieux pour leur époque, que j'aurais voulu pouvoir mettre sous les yeux des mathématiciens sanscritistes (et je sais qu'il en existe même en France) la preuve que ces théories ne sont pas de mon invention. Par malheur, il ne m'a pas été donné de voir réaliser ce désir : le texte en question ayant été publié, il y a peu d'années et se trouvant encore en librairie, je suis obligé d'y renvoyer le lecteur, qui en trouvera l'indication dans les lignes qui vont suivre.

J'ai rapporté, dans mon travail précité, le distique dans lequel Âryabhaṭa nous donne son âge précis. Cette date, du reste, est aujourd'hui connue de tous les indianistes : né en 475 ou 476 de notre ère, Âryabhaṭa écrivait de 500 à 550.

Dans son introduction au chapitre du Calcul, que l'on va lire plus loin, il nous apprend en outre qu'il écrivait, et sans doute enseignait, à Pâṭaliputra, l'antique capitale des premiers monarques historiques de l'Inde, tandis que les autres astronomes mathématiciens dont on connaît les œuvres, à commencer par son contemporain Varâha-Mihira[1], appartenaient à l'école d'Ujjayinî. Ce fait pourrait expliquer pourquoi l'œuvre d'Âryabhaṭa était aussi mal connue des écrivains

[1] On trouvera peut-être singulier que je ne parle pas de Varâha-Mihira, et surtout des notes précieuses dont son éditeur, M. Kern, a accompagné la traduction de l'astrologue des rois d'Ujjayinî. Cela tient à ce que jusqu'au moment où j'écris ces lignes *je n'ai pas encore pu réussir à me procurer cet ouvrage*, bien qu'il soit non seulement en librairie, mais même encore en cours de publication.

en question, et pourquoi Brahmagupta, en particulier, paraît n'avoir pas connu la valeur si approchée du nombre π que notre auteur énonce exactement comme nous le faisons aujourd'hui (voy. plus loin, strophe X).

Le texte de l'*Âryabhaṭîyam*, dont j'entreprends de traduire un fragment, a été publié à Leyde en 1874 par le Dr Kern, déjà connu par ses nombreuses publications scientifiques, et en particulier par sa savante étude sur VARÂHA-MIHIRA, le contemporain et peut-être le rival d'Âryabhaṭa. Dans l'édition hollandaise, le texte est accompagné d'un long commentaire par un certain PARAMÂDÎÇVARA, sur le compte duquel M. Kern n'a pu recueillir aucun renseignement. Je me suis beaucoup aidé de ce commentaire, ou plutôt des exemples numériques qu'il donne à l'appui des règles de son maître, pour arriver à trouver de quoi il s'agissait dans la règle; mais je n'ai pu le suivre partout dans l'interprétation qu'il donne des mots du texte, car il m'a paru, en plus d'un endroit, avoir mal compris. On peut dire qu'au point de vue scientifique Âryabhaṭa était plus avancé que son commentateur, lequel, imbu des enseignements de l'école d'*Ujjayinî*, et en particulier de Bhâskara, qu'il cite fréquemment, n'a pas compris ou, si l'on aime mieux, n'a pas reconnu les *formules parlées* d'Âryabhaṭa.

M. Kern a établi son texte d'après deux manuscrits en caractère *malayâla* (usité sur la côte de Coromandel, là où se trouve notre colonie de Mahé), copiés l'un en 1820, l'autre en 1863, ce dernier à Calicut; puis d'après un troisième, appartenant à la Société asiatique de Londres, qui contient le texte seul sans commentaire. La publication de M. Kern ne renferme que le sanscrit, sans traduction, et il n'est pas venu à ma connaissance qu'il en ait encore été publié aucune.

L'*Âryabhaṭîyaṃ* se divise en quatre parties, qui ont pour titres :

1° गीतिका « Harmonies célestes »; recueil de tables numériques en dix strophes;

2° गणितं « Éléments de calcul » : c'est le chapitre dont je donne la traduction;

3° कालक्रिया « Du temps et de sa mesure »;

4° गोलः « La sphère » ou mieux « *Les sphères* ».

C'est dans le premier chapitre, *et dans celui-là seulement* qu'Âryabhaṭa fait usage d'une notation numérique particulière, dont les adversaires de l'invention par les Indiens de la *numération décimale écrite* ont cru pouvoir tirer une arme en leur faveur. Je reviendrai une autre fois sur cette question, et m'efforcerai de faire voir, pièces en main, en quoi a consisté au juste l'invention d'Âryabhaṭa sur ce point, et de préciser le degré d'importance qu'on doit lui accorder dans la discussion de la question historique en litige.

Enfin en ce qui concerne la possibilité d'emprunts faits par Âryabhaṭa à l'enseignement mathématique des Grecs, je laisse de côté pour le moment cette étude, qui exigera des recherches historiques un peu trop longues pour figurer ici. Il s'agira en effet d'établir avec le plus de certitude qu'il sera possible, jusqu'à quelle époque on peut admettre que l'influence grecque se soit fait sentir à Pâṭaliputra; puis quel était à cette époque l'état des connaissances mathématiques des Grecs : deux points non moins difficiles à éclaircir l'un que l'autre, vu le peu de documents qui nous sont parvenus sur l'histoire de l'Inde d'une part, sur l'histoire des mathématiques chez les Grecs avant l'école d'Alexandrie d'autre part.

TRADUCTION.

I. — Ayant rendu hommage à Brahma, à la Terre, à la Lune, à Mercure, à Vénus, au Soleil, à Mars, à Jupiter, à Saturne et aux constellations, Âryabhaṭa, en la *Cité des fleurs* (Pâṭaliputra) expose

[comme suit les éléments de] la science très vénérable.

II. — *Eka*, *daçan*, *çata*, *sahasra*, *ayuta*, *niyuta*, *prayuta*, *kôṭi*, *arbuda*, *vṛnda*, sont, de place en place, décuples l'un de l'autre.

III *a*. — Un « carré » *varga*, est un équi-quadrilatère; son « fruit » (sa surface) est le produit de deux nombres égaux.

III *b*. — Le produit de trois nombres égaux est un « cube » (*ghana* « solide ») et aussi une figure à douze arêtes.

IV. — On divisera toujours la « tranche non carrée » par le double de la racine de la « carrée » [qui précède], après avoir retranché de cette « carrée » le carré de la racine : le quotient est la racine à distance d'une place.

V. — On divisera la deuxième « tranche non cubique » par le triple carré de la racine de la « cubique » [qui précède] : son carré, multiplié par le triple du premier [nombre trouvé] se retranche de la première [tranche non cubique], et le cube du tout de la [tranche] cubique.

VI *a*. — L'aire du triangle (m. à m. du « trilatère ») est le produit de la perpendiculaire commune aux

[deux] segments (littéralement « moitiés ») par la moitié de la base.

VI *b*. — La moitié du produit de ceci par la hauteur est le solide à six arêtes.

VII *a*. — La moitié de la circonférence (*parinâha*) entière multipliée par le demi-diamètre (*ardha-vishkamba*) donne la surface du cercle (*vṛtta*).

VII *b*. — Ce dernier multiplié par sa propre racine [carrée] est la solidité de la sphère (*gôla*) exactement.

VIII *a*. — Chacun des deux « flancs » multiplié par leur distance (ou « écartement », *âyâma*, m. à m. « chemin pour aller de l'un à l'autre ») et divisé par leur somme donne les lignes (portions de l'« écartement ») partant du [point de] concours [des diagonales].

VIII *b*. — En multipliant par la demi-somme des longueurs [des flancs] leur distance, on a l'aire de la figure.

IX *a*. — Pour toute figure [plane], en déterminant [une succession de] deux « flancs », on obtiendra la surface.

IX *b*. — La corde de la sixième partie de la circonférence (*paridhi*) est égale au demi-diamètre.

X. — Ajoutez 4 à 100, multipliez par 8, ajoutez encore 62000, voilà pour un diamètre de deux myriades (*ayutâs*) la valeur approximative de la circonférence du cercle.

XI. — Divisez [en parties aliquotes] le quart de la circonférence au moyen d'un triangle et d'un quadrilatère, vous aurez sur le rayon toutes les « demi-cordes » (sinus *jyâ-ardha*) d'arcs (*câpa*) que vous voudrez.

XII *a*. — .....

XII *b*. — Les différences sont diminuées des quotients successifs [des sinus] par le premier sinus.

XIII. — Le cercle s'obtient par une rotation; le triangle [rectangle] est déterminé par son hypoténuse (*karṇa*), le rectangle par sa diagonale (*karṇa*); l'horizontale par [le niveau de] l'eau, la verticale par le fil à plomb.

XIV. — Faites la somme des carrés de la longueur du style et de celle de l'ombre, la racine carrée de cette somme est le rayon du « cercle aérien » (*kha-vṛtta*) ou « cercle propre » (*sva-vritta*).

XV. — Multipliant par le style la distance entre le style et le « bras » *bhujá* [du candélabre] et divisant par la différence entre le style et le bras, le

quotient obtenu fait connaître l'ombre, comptée à partir de l'origine du style.

XVI. — Multipliez par l'ombre la distance des extrémités des [deux] ombres, et divisez par la différence [des ombres], vous aurez la hauteur *kôṭi* [du triangle]; cette hauteur multipliée par le style et divisée par l'ombre donne le bras *bhujâ* [du candélabre].

XVII *a*. — Et tel le carré du bras ajouté au carré de la hauteur, tel le carré de l'hypoténuse.

XVII *b*. — Dans le cercle, le produit des deux flèches est le carré de la demi-corde [commune aux] deux arcs.

XVIII. — Deux cercles diminués de la *morsure*, multipliés séparément par cette morsure et divisés par la somme des cercles moins la morsure, donnent respectivement les flèches partant de l'intersection [de la ligne des centres et de la corde commune].

XIX *a*. — [Le nombre de termes] que l'on voudra, diminué de 1, divisé par 2, augmenté [du nombre des termes] qui précèdent multiplié par la raison et augmenté du premier terme, est la moyenne [de la progression]; celle-ci multipliée par le nombre choisi est la somme cherchée.

XIX *b*. — Ou bien, on multiplie [la somme du]

premier et du dernier [terme] pour la moitié du nombre des termes.

XX. — Le nombre des termes est : [la somme] multipliée par huit fois la raison, ajoutée au carré de l'excès de deux fois le premier terme sur la raison : [on en prend la] racine carrée, qu'on diminue de deux fois le premier terme : on divise par la raison, on ajoute 1 et l'on prend la moitié.

XXI *a*. — 1 [étant] raison et premier terme des bases, [prenez] le nombre de termes pour premier terme, 1 pour raison, faites le produit de trois [termes consécutifs], divisez par 6, et vous aurez le contenu de la pile.

XXI *b*. — Ou bien, [faites] le cube du nombre des termes plus un et retranchez la racine [cubique] de ce cube [puis divisez par 6].

XXII *a*. — Le dernier terme, celui-ci plus 1, celui-ci plus le nombre des termes : du produit de ces trois nombres prenez le sixième, c'est le volume de la pile des carrés.

XXII *b*. — Le carré de la pile [des nombres simples] est le volume de la pile des cubes.

XXIII. — Si du carré d'une somme on retranche la somme des carrés, la moitié du résultat est le produit des [deux nombres pris comme] facteurs.

XXIV. — D'un produit multiplié par le carré de 2 et augmenté du carré de la différence [entre les deux facteurs, prenez] la racine : ajoutez et retranchez la différence, [vous aurez respectivement] les deux facteurs en divisant par 2.

XXV. — L'intérêt d'une somme plus l'intérêt [de l'intérêt] est multiplié par le temps et le capital, et augmenté du carré de la moitié du capital : on extrait la racine, on retranche la moitié du capital, on divise par le temps, et l'on a l'intérêt du capital lui-même.

XXVI. — Dans la « règle de trois », le « résultat » (ou « fruit » *phalam*) multiplié par la « demande » et divisé par le « type » donne le « résultat de la demande ».

XXVII *a*. — Les dénominateurs se multiplient l'un l'autre dans la multiplication et dans la division [des fractions].

XXVII *b*. — On multiplie séparément [les deux termes] par le dénominateur opposé pour ramener à la même espèce.

XXVIII. Les multiplications deviennent des divisions, les divisions des multiplications; ce qui était profit devient déchet, le déchet devient profit [le tout] à l'inverse.

XXIX. — La somme d'un certain nombre de termes diminuée successivement de chacun de ces

termes [forme une série de nombres] qu'on ajoute tous ensemble; on divise par le nombre de termes moins un, et l'on obtient la valeur de la somme [primitive].

XXX. — Par la différence entre des objets divisez la différence des roupies que possèdent deux personnes : le quotient est la valeur d'un objet si les fortunes sont égales.

XXXI. — Divisant, en marche opposée, la distance par la somme des vitesses; en marche concordante, la distance par leur différence, les deux quotients sont les temps de rencontre des deux [mobiles] au passé ou au futur.

XXXII et XXXIII. — Divisez le dénominateur de la valeur provisoire la plus forte par le dénominateur de la valeur la plus faible; les restes se divisent l'un l'autre successivement [et les quotients se placent l'un sous l'autre] : on prend un facteur arbitraire, et on [y] ajoute la différence des valeurs provisoires. On multiplie l'inférieur par le supérieur et l'on ajoute le dernier [et ainsi de suite en remontant, puis] on épuise par le dénominateur de la plus petite valeur provisoire : le reste multiplié par le dénominateur de la plus grande [est la partie corrective] qu'on ajoute à la plus grande des valeurs provisoires pour avoir la valeur convenant aux deux dénominateurs [à la fois].

NOTES EXPLICATIVES.

I. — Il y aurait bien quelques remarques à faire sur les noms qu'Âryabhaṭa donne ici aux planètes, noms qui démontrent qu'elles étaient depuis longtemps connues des Indiens. Mais cette dissertation nous entraînerait en dehors de notre sujet, et je préfère la réserver pour l'étude de la partie astronomique du traité, si toutefois je puis l'entreprendre.

II. — Notre auteur s'arrête, dans son énumération, aux *centaines de millions* ou 10^8. Ses successeurs vont plus loin : Bhâskara, dans sa *Lîlâvatî*, pousse sa nomenclature jusqu'à 10^{17}. Voici sa liste, d'après l'édition de Calcutta (1832) :

एकदशशतसहस्रायुतलक्षप्रयुतकोटयः क्रमशः ।
अर्बुदमब्जं खर्व्वनिखर्व्वमहापद्मशङ्कवस् तस्मात् ॥
जलधिश्चान्त्यं मध्यं परार्धं इति दशगुणोत्तराः संज्ञाः ।
संख्यायाः स्थानानां व्यवहारार्थं कृताः पूर्व्वैः ॥

Eka, daça, çata, sahasra-ayuta, laxa
prayuta-kôṭayas, kramaças
Arbudam, abjam, kharva, nikharva
mahâpadma-çaṅkavas, tasmât
Jaladhiç ca antyam, madhyam, parârdham
iti daçaguṇa-uttarâs saṅjñâs
Sankhyâyâs sthânânâm
vyavahâra-artham kṛtâs pûrvais.

Eka, daçan, çata, sahasra, ayuta, laxa, prayuta-kôṭi, arbuda, abja (ou *padma*), *kharva, nikharva, mahâpadma, çanku, jaladhi, antya, madhya, parârdha*, sont les PLACES successives, croissant par multiplication de dix en dix, établies pour la pratique par les anciens.

Les quatre premiers noms, puis *laxa* et *kôṭi*, sont d'un usage universel, même parmi les modernes, qui prononcent

les deux derniers *lakh* (cf. un *lac* de roupies) et *krôr* (en orthographe anglaise, *crore*). Les autres noms, tant intermédiaires (*ayuta, prayuta*) que supérieurs, ne sont employés que dans les traités de mathématiques et d'astronomie, et les différents auteurs ne sont pas d'accord entre eux sur la signification qu'ils leur donnent. On remarquera, du reste, au-dessus de *sahasra* « mille », une grande divergence entre Âryabhaṭa et Bhâskara.

Il est à remarquer que ces noms se multiplient à l'infini, sans qu'on forme ici une unité secondaire ni de *mille* et ses puissances, comme nous le faisons à l'imitation des Latins, ni de la *myriade*, comme chez les Grecs.

III *a*. — J'ai forgé ce mot d'*équi-quadrilatère* pour rendre l'expression originale *sama-caturasra*. Elle est empruntée à la géométrie védique, ou du moins de l'école védique, telle que nous la trouvons dans les *Çulba-sûtrâs* ou « Règles du cordeau », recueil des procédés employés par les Brahmanes pour la construction de leurs autels. Elle est là opposée à *dîrgha-caturasra* ou « carré long », et devrait conséquemment se traduire par « carré équilatéral ». Âryabhaṭa l'emploie ici comme un terme usuel, connu de tous ses lecteurs, et semble avoir, le premier, employé le terme *varga*, primitivement « rangée ou série d'objets semblables », pour désigner à la fois le « carré géométrique » et le « carré arithmétique ».

b. — Notre auteur semble avoir désigné régulièrement les solides par le nombre de leurs *arêtes* et non de leurs *faces* ou *bases* (ἕδρα); car, plus loin (n° VI *b*), nous le verrons appeler notre *tétraèdre* un « solide à six arêtes ».

IV et V. — Les règles données ici pour l'extraction des racines carrée et cubique sont, on en conviendra avec nous, admirables de rédaction, surtout si l'on tient compte de la nécessité où se trouvait l'auteur de se maintenir dans les limites étroites de *deux vers*.

Pour rendre complètement intelligibles les expressions de « tranche carrée, tranche cubique, tranches non carrées ou non cubiques », dont Âryabhaṭa fait usage dans ces règles, je vais reproduire un extrait des commentateurs de la *Líláwatí*, cité par Colebrooke (*Algebra of the Hindoos*) et indiquant le procédé pratique suivi par les Indiens pour opérer l'extraction des racines.

Occupons-nous d'abord de la racine carrée. On partage, nous dit en substance le *Manorañjana*, le nombre donné en tranches de deux chiffres, que l'on marque comme ceci :

I – I – I
88209

Si, partant des plus hautes unités, nous nous arrêtons à un des rangs marqués I (rang impair à partir de la droite), la tranche ainsi détachée du nombre *contient un carré* : voilà pourquoi Âryabhaṭa l'appelle *varga* « tranche carrée ». Au contraire, si nous nous arrêtons aux rangs marqués – (rangs pairs à partir de la droite), ces nouvelles tranches contiennent, non pas un carré, mais seulement un double produit : d'où vient le nom de *avarga* « tranches non carrées » que leur donne notre auteur.

Pareillement, pour l'extraction de la racine cubique, le nombre se partage en tranches de trois chiffres :

– I – – I – – I
26198073

Une tranche partant des plus hautes unités et se terminant au signe I est une *ghana* « tranche cubique »; celle qui se termine sur un – ne renferme pas un cube et s'appelle *aghana* « tranche non cubique ». Il y a ici *deux tranches non cubiques successives*, qu'Âryabhaṭa numérote à partir de la droite : *pûrvâghana* « première non cubique », pour celle qui s'arrête au 7, par exemple; *dvitîyâghana* « deuxième non cubique », pour celle qui se termine sur le 0.

Notons, en passant, que dans sa règle relative à la racine

cubique, la quantité qu'Âryabhaṭa fait soustraire de sa tranche correspond à $3ax^2+x^3$. Il est donc entendu qu'en prescrivant de diviser la portion limitée au deuxième chiffre non cubique par le triple carré de la racine trouvée, il comprend qu'on fera cette division *complètement et avec reste*, c'est-à-dire que l'on retranchera tout de suite le produit $3a^2x$.

Enfin j'ai cru comprendre, dans les derniers mots de la règle relative à la racine carrée, que l'auteur faisait remarquer à ses disciples que, tandis que l'on avance de deux en deux rangs dans le nombre proposé, on n'obtient la racine que rang par rang, chiffre par chiffre; ce qu'il m'a semblé qu'il exprimait par le mot *sthâna-antarê* « à intervalle d'une place ou d'un rang ».

REMARQUE IMPORTANTE.

Le partage des nombres en tranches « carrées et non carrées, cubiques et non cubiques », que je viens d'expliquer d'après les commentateurs indiens, est supposé à tout instant par Âryabhaṭa, qui y fait de continuelles allusions. J'insisterai quelque jour sur ce fait, lorsque j'exposerai en quoi consiste au juste sa prétendue invention d'un système particulier de notation numérique, telle que l'*Âryabhaṭîyam* nous permet aujourd'hui de la juger. Or ce partage ne peut se faire que si le nombre est écrit en *chiffres* juxtaposés, tirant leur valeur de leur *position seule* (*sthâna*), comme nous l'avons vu plus haut, et au moyen d'un signe spécial propre à tenir la *place* à laquelle ne correspondrait pas de chiffre proprement dit. Ce fait est d'une importance capitale, vu l'âge bien établi de notre auteur. Tout l'énoncé des règles d'extraction des racines, tel qu'il est donné ici, ne peut évidemment s'appliquer qu'à un nombre écrit, comme nous venons de le dire; et rien dans cet énoncé ne suppose, contrairement à ce que nous avons remarqué à propos de la généralisation de l'emploi du

mot *carré*, une innovation de la part de notre auteur. Donc, non seulement Âryabhaṭa opérait sur des nombres écrits *en chiffres avec valeur de position et zéro*, mais la pratique de ces sortes d'opérations était déjà familière à l'époque où il écrivait, ce qui suppose qu'elle existait déjà depuis un certain temps.

VI *a*. — Il faut concevoir le triangle partagé en deux triangles rectangles par une perpendiculaire abaissée du sommet sur le côté opposé, laquelle est alors commune aux deux segments. Les expressions *kôṭi* et *bujâ*, qui désignent les deux côtés de l'angle droit d'un triangle rectangle, seront définies en parlant du gnomon, aux strophes XV et XVI.

b. — J'ai longtemps hésité à admettre la bonne conservation du texte en cet endroit; mais le vers est parfaitement régulier, et on ne saurait, sans le rendre boîteux, substituer le *tiers* à la *moitié* du produit. Il n'y a pas non plus à se méprendre sur la nature du solide en question : le commentateur l'appelle सर्वतस् त्रिकोणं क्षेत्रं « une figure ayant des faces triangulaires partout ». — Il faut donc accepter comme authentique l'énoncé de notre auteur, et y voir une preuve, conservée fidèlement à travers les âges, de son ignorance en géométrie de l'espace, ignorance dont nous aurons une preuve nouvelle dans un instant, à propos du volume de la sphère. Et alors, le maintien de ces fautes grossières, qui eussent pu être corrigées, ou tout au moins relevées, par les commentateurs disciples de Bhâskara, nous est un garant très précieux de la servilité avec laquelle les copistes nous ont transmis intact le texte primitif d'Âryabhaṭa, et nous rend d'autant plus fort pour attribuer à ce savant lui-même la rédaction des propositions vraies qui se rencontrent heureusement en grand nombre dans l'ouvrage qui porte son nom.

VII *a*. — Voici le second exemple, que j'annonçais tout à l'heure, des connaissances insuffisantes de notre auteur en stéréométrie. La formule qu'il donne pour le volume de la

sphère, $\sqrt{\pi^3}R^3$, n'est même pas une approximation numérique, puisqu'elle supposerait $\sqrt{\pi}=\frac{4}{3}$: or

$$\sqrt{\pi}=\frac{177245\ldots}{100000\ldots}=\frac{5.31735\ldots}{3.0000\ldots}>\frac{5}{3}.$$

Mais elle a, pour l'histoire des mathématiques, d'autant plus de valeur, parce qu'elle nous démontre que si Âryabhaṭa avait reçu quelque enseignement des Grecs, il ignorait au moins les travaux d'Archimède.

b. — Il s'agit ici d'un trapèze dont les côtés parallèles sont placés verticalement, en sorte que ce ne sont plus des « bases », comme chez nous, mais des « flancs » (*pârçvŏ*) ; la perpendiculaire commune à ces « flancs » n'est plus une « hauteur », mais un « écartement » (*âyâma*). Cette disposition de la figure et la terminologie qui y correspond sont probablement empruntées aux *Règles du cordeau* des Brahmanes, dont j'ai déjà dit un mot. Dans ces traités, en effet, le plan de l'autel affecte habituellement la figure d'un animal (oiseau, tortue, etc.), et c'est d'après cette figure que tous les éléments du plan sont dénommés, alors même que ce plan affecte une forme purement géométrique. La ligne médiane ou axe de symétrie de cette figure, laquelle, soit dit en passant, est orientée sur la ligne est-ouest, porte le nom d'« arête du dos », पृष्ठ्या *pṛshṭyâ*. Les côtés latéraux parallèles à cet axe, s'il s'agit de construire un rectangle, par exemple, s'appellent les « flancs », पार्श्वे *pârçve* ou les « hanches », श्रोणी *çrônî*, et leur distance normale à l'axe est l'« épaule », अंसः *amsas* : l'appareilleur obtient cette épaule « en s'éloignant », अपायम्य *apâyamya*, du piquet planté sur la médiane : d'où l'expression de आयाम *âyâma*, par laquelle Âryabhaṭa désigne l'écartement des « flancs ».

VIII *a.* — Dans ce premier théorème, l'auteur donne les portions x et y de l'écartement total h comprises entre le

point de rencontre des diagonales du trapèze et les flancs b et B. Les valeurs qu'il donne résultent de la similitude des deux triangles formés par les diagonales et les bases, et de la proportion

$$\frac{x}{b}=\frac{y}{B}=\frac{x+y=h}{b+B}.$$

b. — La deuxième règle est notre énoncé bien connu.

IX *a*. — J'ai tenu à traduire strictement mot à mot cet énoncé qui prescrit de « décomposer une figure quelconque en une succession de trapèzes », pour en évaluer la surface, parce que ce procédé m'a paru fort important pour l'époque. Le plus curieux, c'est que le commentateur ne l'a pas compris : il paraphrase, en effet : आयामविस्तारात्मकौ बाहू प्रसाध्य *âyâma-vistâra-âtmakau bâhû prasâdhya* « en déterminant les deux *bras* (dimensions) qui sont la hauteur et la largeur.... » Le procédé de la décomposition en trapèzes se serait-il donc perdu après Âryabhaṭa ?

b. — Je n'ai rien à dire de cette proposition, dont il est bon toutefois de prendre acte pour l'histoire.

X. — Si l'on effectue les opérations prescrites par l'auteur, on trouve pour résultat :

$$\pi=\frac{62832}{20000}=3,1416,$$

expression remarquable et par son approximation et par la façon dont elle est énoncée. Âryabhaṭa LIT le nombre 62832 à la façon indienne, en commençant par les plus basses unités, mode de lecture que nous connaissons par les énonciations de nombres à l'aide de mots symboliques qui en représentent les chiffres successifs, comme on en rencontre à chaque instant dans les livres sanscrits, tibétains et javanais. Il nous dit donc ici $32+800=(4+100)8$ et $(2+60)1000$.

Quant à l'approximation elle-même et à son histoire, j'avais d'abord cru devoir présenter quelques réflexions à ce sujet; mais j'ai vu que j'étais entraîné trop loin, et je préfère réserver cette étude pour un travail spécial. Je me contenterai des quelques remarques suivantes :

1° Al-Khârizmi cite cette valeur $\frac{62832}{20000}$ comme due aux « astronomes » indiens.

2° La valeur $\sqrt{10}$, que le même auteur attribue aux « mathématiciens », est donnée, en effet, par Brahmagupta (voir Colebrooke, *Algebra*, etc., Brahmeg., n° 40) comme « valeur exacte », *sphûtâ*. Âryabhaṭâ n'en fait pas mention.

3° Il ne fait pas mention non plus de $\frac{22}{7}$, expression que l'histoire attribue à Archimède et dont Bhâskara fait un continuel usage. Ceci rentrerait dans une observation que j'ai faite plus haut (n° VII *b*), à savoir qu'Âryabhaṭâ ne connaissait pas les travaux du géomètre de Syracuse.

4° L'énoncé d'Âryabhaṭa, 62832, pour un diamètre de deux myriades, est curieux en ceci, qu'il ne présente pas la forme la plus simple de la fraction, forme simple qu'a adoptée Bâskara, savoir $\frac{3927}{1250}$. Le choix d'un diamètre de *deux myriades*, ou plutôt du nombre *une myriade* pour le *rayon*, ἡ ἀπὸ τοῦ κέντρου, comme disaient Aristote et Euclide, est assurément un argument très puissant en faveur d'une origine grecque de l'expression en question : car les Grecs seuls au monde ont fait de la *myriade* l'unité numérique de second ordre.

XI. — En se bornant aux termes mêmes du texte, et sans recourir au commentaire, dont les explications ne répondent assurément pas à ce texte, il faut comprendre tout simplement qu'Âryabhaṭa prescrit de partager « le quart de la circonférence », *paridhi-pâdam*, en parties égales, de mener

par chaque point de division une parallèle au rayon qui passe par l'origine des arcs, laquelle partagera le quadrant en un triangle et un trapèze *mixtilignes*, et découpera sur le rayon qui termine le quadrant, rayon normal à celui de l'origine des arcs, une longueur égale au *sinus* de l'arc qu'on aura pris.

La liste des « différences premières » de ces sinus, qui constitue la strophe X du premier chapitre de l'*Âryabhaṭîyam*, nous montre que, comme l'ont fait ses successeurs, Âryabhaṭa partageait le quadrant en vingt-quatre parties, valant chacune, par conséquent, $3^\circ 45' = 225'$. Voici le tableau de ces différences, empruntées au passage ci-dessus, et des sinus qu'on en déduit, lesquels sont exactement conformes à la liste du *Sûrya-Siddhânta*.

ARCS.	SINUS.	DIFFÉRENCES.	ARCS.	SINUS.	DIFFÉRENCES.	ARCS.	SINUS.	DIFFÉRENCES.
0	0		8	1719′		16	2978′	
		225′			191′			106′
1	225′		9	1910′		17	3084′	
		224′			183′			93′
2	449′		10	2093′		18	3177′	
		222′			174′			79′
3	671′		11	2267′		19	3256′	
		219′			164′			65′
4	890′		12	2431′		20	3321′	
		215′			154′			51′
5	1105′		13	2585′		21	3372′	
		210′			143′			37′
6	1315′		14	2728′		22	3409′	
		205′			131′			22′
7	1520′		15	2859′		23	3431′	
		199′			119′			7′
8	1719′		16	2978′		24	3438′	

XII. — Comme il est facile de le vérifier, chacune de ces différences se déduit de la précédente en en retranchant *la partie entière du quotient du dernier sinus par le premier*, ou, en notation algébrique,

$$\Delta_{n+1} = \Delta_n - \frac{S_n}{S_1},$$

S_1 désignant ici le sinus de l'arc 1 ou 225′; et cette formule s'applique déjà au second sinus, car

$$449 = 225 + 224 = S_1 + \left(S_1 - \frac{S_1}{S_1}\right).$$

C'est assurément cette loi qu'Âryabhaṭa énonce dans sa strophe XII. Le second vers est clairement la traduction en langage ordinaire de la formule générale que j'ai écrite plus haut. Le premier vers contient-il le cas particulier que j'ai donné ensuite en chiffres, et qui se rapporte au second sinus; ou bien, comme le veut le commentaire, fort peu intelligible, du reste, en cet endroit, s'agit-il déjà dans ce vers d'un commencement d'énoncé de la règle générale? J'avoue que je l'ignore absolument, et que je n'ai jamais pu construire grammaticalement ce vers, de façon à en faire sortir un sens quelconque : aussi ai-je mieux aimé le laisser sans traduction que d'en risquer une erronée.

M. Burgess, dans ses savantes notes au *Sûrya-Siddhânta* (livre Ier, çloka 27), discute et justifie les formules qu'emploient les astronomes indiens pour dresser leur table de sinus. J'y renverrai le lecteur, me contentant pour le moment de faire remarquer que si, au lieu de prendre, comme le fait M. Burgess, le rapport entre les 3438′ contenues, suivant la table, dans le rayon, et les 108000′ de la demi-circonférence, ce qui donne $\pi = 3,14136$, on divise, au contraire, les 108000′ par la valeur $\pi = 3,1416$ que notre auteur nous a donnée plus haut, on trouve, *à une demi-minute près*, $R = 3438'$, et, la preuve faite, on retrouve 108008′ pour la demi-circonférence. Or Âryabhaṭa ne prenant, comme on l'a vu plus haut, que la *partie entière de ses quotients*, ne pouvait pas trouver pour son rayon exprimé en minutes, ou pour $\frac{108000}{3,1416}$, un autre nombre que 3438′.

Pour juger sainement les opérations numériques des anciens mathématiciens, il faut se tenir dans les limites d'approximation où ils se renfermaient eux-mêmes, et ne pas pousser les calculs plus loin qu'eux.

Pendant que l'occasion se présente de parler de cette table de sinus, qu'on me permette encore une remarque qui n'est pas sans importance.

Les sinus, tels que les donne le *Sûrya-Siddhânta*, leurs différences premières, telles que les énonce Âryabhaṭa, sont évalués en *minutes*, c'est-à-dire en divisions *sexagésimales*. Or nous savons aujourd'hui, depuis la découverte, faite dans la bibliothèque de Sardanapale IV, de listes de racines carrées et cubiques [1], que la numération sexagésimale était d'un usage exclusif chez les Chaldéens, et, d'autre part, le papyrus mathématique égyptien récemment publié par M. Eisenlohr nous démontre qu'en Égypte on faisait plutôt usage des fractions décimales, pour lesquelles le papyrus en question a même une notation spéciale. Ne serait-on pas en droit d'induire de là que la table de sinus en question est d'origine chaldéenne ?

Messieurs les assyriologues nous disent avoir trouvé dans la bibliothèque dont je parlais plus haut un traité d'astronomie. S'ils ne se sont pas trompés dans leurs assertions, on doit nécessairement trouver là une table analogue à celle que nous fournissent les astronomes indiens : il serait du plus haut intérêt qu'on la cherchât et qu'on prît la peine de la publier, si elle existe.

XIII. — Les définitions données ici par Âryabhaṭa ne présentent aucune difficulté d'interprétation : elles sont ame-

[1] Lorsque j'ai écrit ce passage, je n'avais pas encore pu me procurer le très intéressant travail de M. Fr. Lenormant intitulé : *Essai sur un document mathématique chaldéen*. Paris, 1868 (autographié). Je m'empresse d'y renvoyer les amateurs d'histoire des mathématiques. Je n'en maintiens qu'avec plus d'ardeur le vœu exprimé par moi, que les assyriologues veuillent bien explorer au profit de la science les trésors découverts dans la bibliothèque de Senkéreh.

nées, je crois, tout naturellement pour servir d'introduction à la théorie du gnomon dont notre auteur s'occupe dans les strophes qui suivent. Il est étrange seulement qu'il n'ait pas dit un mot de la construction de cet instrument.

Le commentaire prend occasion de ces définitions pour décrire avec grands détails la construction et l'emploi de l'outil qui servait à décrire la circonférence, outil qu'il appelle कर्कट *karkaṭa* « crabe ou écrevisse »; le tracé pratique, sur le terrain, d'un triangle dont on connaît les trois côtés, au moyen de trois « baguettes », शलाका *çalâkâ*, coupées à la longueur des côtés; le procédé pour niveler un terrain; l'emploi du fil à plomb. J'aurais bien aimé reproduire ces explications, qui me paraissent se rapporter aux pratiques en usage à une époque déjà ancienne, si toutefois je ne me trompe pas en interprétant les mots du commentateur, एतद् उक्तं भवति « voici ce que l'on dit », par « voici ce que la tradition rapporte ». Malheureusement il n'y a rien à tirer de sa description du *karkaṭa*. Ce qu'il dit de la construction des triangles n'a rien de nouveau, et, en outre, suppose connus les trois côtés, ce que ne dit nullement le texte. Pareil reproche s'adresse à son quadrilatère, qu'il fait construire, au moyen des côtés, alternativement sur l'une et sur l'autre des diagonales. Je me bornerai donc à donner le procédé qu'il indique pour obtenir un sol de niveau, parce que le procédé est tellement primitif qu'il pourrait bien être assez ancien :

चतुस्सूत्रेण भूमिं समतलां कृत्वा तत्रैकं वृत्तम् आलिख्य तद्बहिर् द्व्यङ्गुलान्तरितं त्र्यङ्गुलान्तरितं वा वृत्तान्तरञ्च विलिख्य परिधीर् अन्तरालप्रदेशं खात्वा कुल्यां संपाद्य तां कुल्याम् अद्भिः पूरयेत् । तत्र परितो जलं भूसमं चेत् भूमिस् समा भवति । यत्र जलस्य नीचत्वं तत्र भूमेर् उन्नतिस् स्यात् । यत्र जलस्योन्नतिस् तत्र भूमेर् नीचत्वं स्यादिति ॥

Ayant fait à l'œil le sol d'égal niveau, on y dessine un cercle,

puis en dehors un «entre-cercles» (espace annulaire) large de deux ou trois doigts, et l'on creuse l'intervalle entre les deux circonférences pour se procurer une rigole; cette rigole, on l'emplit d'eau. Si tout au tour l'eau est à fleur de la terre, le sol est de niveau; là où [l'on voit] un abaissement de l'eau, il y a surélévation du sol, là où il y a surélévation de l'eau, il y a dépression du sol. Voilà.

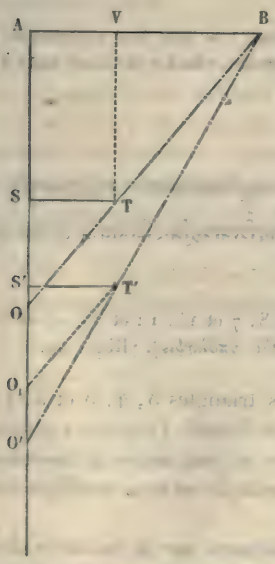
XIV. — Par suite d'une erreur d'impression, causée par la grande similitude des lettres ख *kha* et स्व *sva*, le texte porte खवृत्तस्य «du cercle aérien», et le commentaire स्ववृत्तस्य «du cercle propre» : comme je n'ai pas trouvé mention de ce cercle dans d'autres auteurs, je n'ai pu me décider pour l'une de ces orthographes plutôt que pour l'autre. Le commentateur le définit comme suit : छायाग्रमध्यं शङ्कुशिरःप्रापि यन्मण्डलम् ऊर्ध्वाधस्स्थितं तत् स्ववृत्तमित्युच्यते । «le cercle qui a son centre à l'extrémité de l'ombre, qui atteint la tête du style et est placé verticalement, s'appelle le cercle propre». J'avoue ne pas comprendre à quoi peut servir ce cercle ainsi tracé : s'il avait son centre, au contraire, au sommet du style, ce pourrait être, dans un gnomon à style vertical, le cercle horaire de l'astre, en degrés duquel on peut évaluer la hauteur dudit astre au-dessus de l'horizon. La dénomination de खवृत्त *khavṛtta* «cercle aérien» ou «cercle en l'air» se comprendrait alors. — Mais nous allons voir qu'Âryabhaṭa semble avoir opéré avec un gnomon à style horizontal projetant son ombre sur un mur vertical.

XV et XVI. — Avant de passer à l'explication géométrique, fort simple du reste, de ces deux problèmes, j'ai besoin de faire une remarque au sujet des expressions par lesquelles Âryabhaṭa dénomme les deux côtés du triangle rectangle dont il cherche les éléments.

Il désigne la distance du point lumineux au plan sur lequel se projette l'ombre par भुजा *bhujâ* «le bras», et la distance entre le pied du support de la lumière et la pointe de l'ombre

par कोटि *kôṭi* « sommet, supériorité, hauteur ». Au contraire, Brahmagupta et ses successeurs appellent la distance de la « pointe de la flamme » (ou de la « lampe »), दीपशिखा *dîpaçikâ*, au plan : औच्चं *auccyam*, mot abstrait dérivé de उच्च *ucca* « haut, élevé », et signifiant par suite « hauteur », et la longueur entre le « pied de la lampe », दीपतल *dîpa-tala*, le « pied du style », शङ्कुतल *çaṅku-tala*, la « base » ou le « sol », भूः *bhûs*. Du rapprochement de ces expressions semble résulter que si Brahmagupta opérait sur un gnomon à plan horizontal et à style vertical, Âryabhaṭa faisait usage d'un gnomon à plan vertical et à style horizontal.

J'avais besoin de cette observation pour tracer la figure qui va me servir à interpréter les termes des énoncés d'Âryabhaṭa.



Soit donc AB un « bras » भुजा horizontal portant une lumière; ST, un « style » शङ्कु, dont la longueur est connue. Ce style projette sur le mur une ombre SO, et :

XV. — Étant donnée la longueur du bras AB, on demande celle de l'ombre SO.

Les vers d'Âryabhaṭa sont simplement l'énoncé en langage ordinaire de la formule

$$SO = ST \frac{VT}{VB}.$$

XVI. — La hauteur, कोटि, du point A et la longueur du bras AB sont inconnues : on met alors le style dans deux positions, ST et S'T', ce qui donne deux ombres successives, SO et S'O', et l'on a alors :

$$OA = SO\,\frac{OO'}{O'O_1} \text{ et } AB = ST\,\frac{OA}{SO},$$

propositions qu'il est facile de vérifier sur la figure.

XVII *a*. — Nous avons ici l'énoncé, formulé d'une manière générale, du théorème dit de Pythagore, dont notre auteur s'était déjà servi au n° XIV.

Les *Règles du cordeau*, dont j'ai déjà parlé plus haut, énoncent en ces termes ce théorème général :

दीर्घचतुरस्रस्याक्ष्णयारज्जुः पार्श्वमानी तिर्यङ्मानी च यत् पृथग्भूते कुरुतस् तद् उभयं करोति ॥ ४८ ॥

Mot à mot :

« La corde en biais d'un carré long : ce que font séparément la mesure du flanc et la mesure du travers, elle les fait tous deux à la fois. » (Règle 48.)

Et l'auteur ajoute :

त्रिकचतुष्कयार् द्वादशिकपञ्चिकयोः पञ्चदशिकाष्टिकयोः सप्तिकचतुर्विंशिकयोर् द्वादशिकपञ्चत्रिंशिकयोः पञ्चदशिकषट्त्रिंशिकयोर् इत्येतासूपलब्धिः ॥ ४९ ॥

C'est dans 3 et 4, 12 et 5, 15 et 8, 7 et 24, 12 et 35, 15 et 36, que l'on en a la conception (*upalabdhi*, *ὑπόληψις*). (Règle 49.)

Ils se servent, du reste, des triangles 3, 4, 5 et 5, 12, 13, pour tracer, dans le plan de l'autel, l'« épaule » perpendiculaire sur la « ligne du dos », et font usage du théorème général pour obtenir un carré multiple ou sous-multiple d'un carré donné.

J'appellerai l'attention des lecteurs sur la manière dont Baudhâyana (l'auteur des *Règles du cordeau*) exprime le « carré construit sur une ligne » : यत् कुरुतः *yat kurutas* « ce que font »

(au duel) les deux côtés, तत् करोति *tat karôti*, « cela fait » la diagonale.

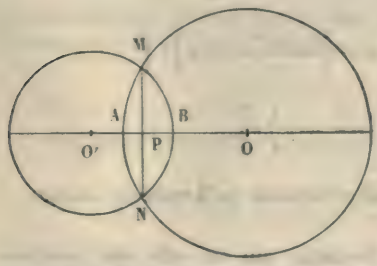
Il y a deux remarques importantes à faire sur cette expression :

1° Elle nous fournit l'étymologie du mot करणी *karaṇî*, par lequel les *Règles du cordeau* désignent toujours « le côté d'un carré », et que Brahmagupta et Bhâskara ont employé pour désigner la « racine d'un nombre incommensurable », ce que les Anglais (à la suite des Arabes et des Italiens de la Renaissance) appellent « a *surd* quantity ».

2° On ne peut s'empêcher de la rapprocher de l'expression grecque ὁ ἀπὸ τῆς $\overline{\alpha\beta}$, qu'elle reproduit absolument, et l'on est dès lors porté à se demander laquelle des deux est calquée sur l'autre.

b. — Ce théorème s'énonce aujourd'hui en ces termes : « La perpendiculaire abaissée d'un point de la circonférence sur un diamètre est moyenne proportionnelle entre les deux segments du diamètre. » Avouons que l'énoncé d'Âryabhaṭa est plus court et plus facile à saisir que le nôtre. (Cf. Rouché et de Comberousse, n° 223, 2°.)

XVIII. — Ce théorème sert dans le calcul des éclipses : la figure en facilitera l'intelligence.



On sait que dans les idées mythologiques des Indiens, les éclipses sont causées par la morsure d'un dragon, nommé *Râhu* : voilà pourquoi le fuseau MANB est appelé par les astronomes du pays ग्रास *grâsa* « la bouchée, le morceau ». Le

théorème qu'énonce Âryabhaṭa répond aux formules connues :

$$PB = \frac{AB(d-AB)}{D+d-2AB} \text{ et } AP = \frac{AB(D-AB)}{D+d-2AB}.$$

XIX. — Nous abordons ici la théorie des progressions arithmétiques.

a. — Je dois à l'explication du commentateur d'avoir compris que l'expression सपूर्व *sa-pûrvam* devait se traduire par « augmenté du nombre des termes qui précèdent », et qu'il s'agissait ici d'avoir la somme d'un nombre « quelconque » (इष्ट) de termes *pris n'importe où dans la progression.*

Soit donc S cette somme, comprenant n termes qui s'étendent du $p^{ième}$ au $q^{ième}$: on a, d'après les formules connues :

$$\begin{aligned}
S &= q\left(a+\frac{q-1}{2}r\right) - p\left(a+\frac{p-1}{2}r\right) \\
&= (q-p)a + \left(q\frac{q-1}{2} - p\frac{p-1}{2}\right)r \\
&= (q-p)a + \frac{r}{2}(q^2-p^2-q+p) \\
&= (q-p)\left[a+\frac{r}{2}(q+p-1)\right] \\
&= (q-p)\left[a+\left(\frac{q-p-1}{2}+p\right)r\right] \\
&= n\left[a+\left(\frac{n-1}{2}+p\right)r\right].
\end{aligned}$$

C'est bien cette dernière formule qu'Âryabhaṭa énonce.

b. — La deuxième formule, qui est celle que nous employons aujourd'hui, ne s'applique qu'au cas où l'on part du

premier terme de la progression, c'est-à-dire où, dans la formule qui précède, on fait $p=0$.

XX. — Si nous repartons de cette valeur de la somme, dans laquelle nous ferons $p=0$, savoir :

$$S=n\left(a+\frac{n-1}{2}r\right),$$

et si nous l'ordonnons par rapport à n, nous arrivons à l'équation du second degré

$$(1)\qquad rn^2-(r-2a)n-2S=0,$$

d'où nous tirons :

$$(2)\qquad n=\frac{(r-2a)\pm\sqrt{(r-2a)^2+8Sr}}{2r},$$

ce qui peut encore s'écrire :

$$(3)\qquad n=\frac{1}{2}\left(1+\frac{-2a\pm\sqrt{(r-2a)^2+8Sr}}{r}\right).$$

C'est l'expression que lit pas à pas Âryabhaṭa, en énumérant les différents termes de *droite à gauche*, comme il le fait pour lire les différents chiffres d'un nombre.

Il y a plusieurs conclusions d'une importance capitale pour l'histoire à tirer de là :

1° A l'époque où vivait Âryabhaṭa, on savait déjà résoudre une équation du second degré, qui, comme la formule (1) ci-dessus, est de la forme générale

$$ax^2+bx+c=0.$$

2° On savait la résoudre sous la forme

$$x=\frac{-b\pm\sqrt{b^2-4ac}}{2a}$$

que nous présente la formule (2).

3° Enfin cette formule (2) obtenue, on savait la transformer et la mettre sous la forme (3), et cela *en donnant aux différents nombres qui y entrent pour représenter les éléments de la progression* UNE SIGNIFICATION GÉNÉRALE.

On savait donc faire des calculs algébriques !

J'irai plus loin, puisque cette occasion m'y amène : on peut réellement noter en sanscrit cette formule tout entière.

Nous savons, en effet, par les chapitres de Brahmagupta et de Bhâskara consacrés à ce qu'ils appellent le कुट्टक *kuṭṭaka*, c'est-à-dire à l'*analyse indéterminée du premier degré*, à la résolution en nombres entiers de l'équation à deux variables

$$ax+by=c,$$

(chapitres que j'étudierai en détail quelque jour), que les mathématiciens de l'Inde étaient dans l'usage de représenter, comme nous le faisons en physique, d'une manière toute générale, les quantités diverses qu'ils soumettaient au calcul par *les initiales de leur nom*. On peut, à ce sujet, consulter Colebrooke dans sa traduction des chapitres dont je parle. Nous pouvons donc ici employer les symboles suivants :

ग initiale de गच्छ *gaccha* « période », pour désigner le nombre de termes »,

उ initiale de उत्तर *uttara* « raison »,

अ initiale de आदि *adi* « premier, *sous-entendu* terme »,

ध initiale de धन *dhana* « la somme », comme à la strophe précédente.

ceux-ci spéciaux aux progressions ; puis les signes algébriques connus :

pour le signe —,

भ initiale de भवित *bhavita* « produit »,

क initiale de करणी *karaṇî* « racine »,

व initiale de वर्ग *varga* « carré »,

रू initiale de रूप *râpa* « unité numérique » ;

et la formule d'Âryabhaṭa s'écrira, avec ces signes, et en plaçant, suivant l'usage indien, les coefficients numériques *après* les lettres :

$$\begin{matrix} \text{ग}२ \\ \text{रू}१ \end{matrix} \quad \frac{\text{अं क॥ व।उ१ अं। भधउ ट॥}}{\text{उ१}}$$

J'aurais même pu la citer dans l'écriture du temps d'Âryabhaṭa si nous connaissions la forme que les mathématiciens de cette époque donnaient à leurs chiffres.

XXI. — Âryabhaṭa nous donne ici le contenu d'une pile « de boulets » à base triangulaire dont les côtés des bases forment une progression arithmétique de raison 1 ayant aussi pour premier terme 1. J'ai rendu par « base » le mot उपचिति *upaciti*, mot à mot « sous-pile, sous-monceau ». — Dans les *Çulba-sûtrâs* « Règles du cordeau », *cit* ou *citi* est le nom du massif de maçonnerie (en briques) qui constitue l'autel.

a. — On reconnaîtra sans peine, dans l'énoncé de notre auteur, la formule connue

$$P = \frac{n(n+1)(n+2)}{1.2.3.}$$

b. — Si nous développons le produit au numérateur nous trouverons,

$$P = \frac{n^3+3n^2+2n}{6} = \frac{(n+1)^3-(n+1)}{6}$$

comme Âryabhaṭa le dit dans son quatrième demi-vers.

Chose bizarre et bien digne d'être notée : notre auteur, qui sait si bien trouver combien renferme de boulets une pile triangulaire en comptant seulement ceux qui se trouvent sur l'arête, ne sait pas dire combien renferme d'unités de

volume un tétraèdre dont il connaît la base et la hauteur! Les historiens qui pensent qu'on est arrivé aux évaluations de surface et de volume, et de là à la théorie des nombres figurés, en comptant les points que l'on pouvait ranger à distance régulière dans les aires et les solides à mesurer et en comparant ce nombre à celui des points distribués sur les arêtes, pourraient bien, en présence d'exemples comme celui-ci, être obligés de renoncer à leur explication, qui n'est basée sur rien.

XXII *b*. — Notre auteur donne encore ici les formules connues

$$S_2 = \frac{n(n+1)(2n+1)}{1.2.3.}$$

et

$$S_3 = \frac{n^2(n+1)^2}{4} = S_1^2.$$

Il faut seulement, dans le premier énoncé, faire attention, comme le remarque le commentateur, que le « dernier terme » पद *pada* et le « nombre des termes » गच्छ *gaccha* ont la même valeur numérique.

XXIII et XXIV. — Ces deux théorèmes ne donnent lieu à aucune observation particulière.

XXV. — Il est facile de voir que l'énoncé de notre auteur peut se traduire, en algèbre moderne, par la formule

$$Ait = \sqrt{(Ai + Ai.it)At + \frac{1}{4}A^2} - \frac{1}{2}A$$

et le calcul effectué, on trouve que l'égalité est exacte : les deux qualités $Ai + Ai.it$ répondant bien à l'énoncé : « l'intérêt d'une somme augmenté de l'intérêt des intérêts ». Il est seulement assez bizarre que dans le premier terme Ai le temps n'entre pas, tandis qu'il entre dans l'autre terme $Ai.it$: il

paraît, du reste, d'après l'exemple numérique donné par le commentateur, que tel est bien l'usage des Indiens.

XXVI. — J'ai déjà parlé des dénominations données par les Indiens aux termes d'une proportion dans mon étude sur l'*Algèbre d'Al-Khârizmi*, p. 47.

Âryabhaṭa ne nous parle ici que de la « règle de trois » त्रैराशिकं *trairâçikam*. Ses successeurs traitent aussi des règles de trois composées, qu'ils appellent « règles de cinq, de sept, » etc., et même « de onze ».

XXVII *a*. — Cet énoncé sous-entend sans doute qu'on donne le produit des dénominateurs pour dénominateur au produit des numérateurs, qui n'est pas mentionné probablement parce que, comme il s'agit d'une multiplication, l'obtention de ce produit paraissait chose toute naturelle. Il sous-entend aussi ce que nous trouvons articulé par Brahmagupta :

परिवर्त्य भागहारच्छेदांशौ छेदसङ्गुणयच्छेदः ।

अनेन गुणो भाज्यस्य । भागहारः संवर्णितयोः ॥ ४ ॥

Après interversion, au diviseur, du dénominateur et du numérateur, on multiplie dénominateur par dénominateur, et par celui de l'autre [facteur] le numérateur du dividende : voilà la division de deux quantités *réduites à la même espèce* (c'est-à-dire, d'après le commentateur, « de deux nombres fractionnaires écrits chacun sous forme de fraction unique »).

b. — Rien à dire à cette règle de la réduction au même dénominateur. Remarquons seulement l'expression sanscrite सवर्णत्वं *sa-varṇa-tvam* « état d'être de même *varṇa* ». Ce mot *varṇa*, on le sait, signifie primitivement « couleur », puis il a été employé pour désigner les « castes » de la nation. Ici enfin il représente la même idée que notre mot « espèce ».

XXVIII. — Âryabhaṭa formule ici en règle une méthode de calcul fort en renom dans l'Inde, que Bhâskara, qui y

consacre tout un chapitre, appelle विलोमक्रिया *vilôma-kriyâ* « l'opération rétrograde ». Elle consiste à appliquer en sens inverse au résultat *annoncé* ou *demandé par l'énoncé* d'un problème toutes les opérations renversées par lesquelles l'énoncé lui-même prescrit de faire passer le nombre cherché pour arriver au résultat. Voici, par exemple, l'application numérique donnée ici par le commentateur :

कस् त्रिघ्नः पञ्चभिर्भक्तः षड्भिर्युक्तः पदीकृतः ।
एकोनो वर्गितो वद संख्यस् स गणकोच्यतां ॥

Quel est le nombre tel que le multipliant par 3, puis divisant par 5, ajoutant 6, extrayant la racine, retranchant 1, élevant au carré, on obtienne 4 ?

Ce résultat 4 est, comme ils disaient, « ce qu'on doit voir » दृश्यं *drçyam*. Il résulte en dernier lieu d'une élévation au carré : prenons la racine, nous aurons 2 ; — on a retranché 1, ajoutons-le, il vient 3 ; on a extrait une racine, élevons au carré, soit 9 ; — on a ajouté 6, retranchons-les, reste 3 ; — on a divisé par 5, multiplions, il vient 15 ; — on a multiplié par 3, divisons, le nombre demandé est 5.

XXIX. — Ce théorème, dont j'ai dû littéralement délayer l'énoncé pour le faire passer en français, tant sont laconiques les expressions de l'auteur, n'est que la traduction en langage ordinaire de ce calcul très simple dont je vais donner un exemple pour quatre termes (चतुष्पदगच्छं *catushpada-gaccham*, dirait Âryabhaṭa).

$$S_4 - d = a + b + c = m$$
$$S_4 - a = b + c + d = p$$
$$S_4 - b = a + c + d = q$$
$$S_4 - c = a + b + d = s$$

$$3a + 3b + 3c + 3d = m + p + q + s.$$

Le commentateur, dans l'exemple numérique sur lequel il explique ce calcul, ne manque par d'ajouter :

Puisque $\frac{m+p+q+s}{3}=a+b+c+d$,

il en résulte que

$$\frac{m+p+q+s}{3}-m=d \qquad \frac{m+p+q+s}{3}-p=a\ldots\text{etc.},$$

conclusion qui était à coup sûr ajoutée dans l'enseignement oral de l'école.

XXX. — Ces deux vers nous donnent, formulée avec une précision et une généralité remarquables, la résolution de l'équation du premier degré à une inconnue; ils reviennent en effet à ceci :

Deux individus पुरुषौ *purushau* possèdent le même capital, ou mieux « une fortune équivalente » अर्थकृतं तुल्यं *arthakṛtam tulyam* (sur l'étymologie et le sens propre de ce mot *tulya*, v. l'*Algèbre d'Al-Khârizmi*, p. 17), composé, pour l'un et pour l'autre, d'une certaine quantité d'un objet (गुलिका *guliká*) quelconque (गवादिद्रव्यं *gavâdidravyam* « une marchandise quelconque, vache, etc. » dit le commentateur) et d'une certaine somme d'argent (रूपकाः *rupakâs*, des « pièces à effigie »; le commentateur dit : पणादि *paṇâdi* « des paṇas, etc. » ou स्वर्णादिद्रव्यं *svarṇâdi dravyam* « des valeurs en or ou autres »); mais le nombre des objets possédés, le montant de la somme en espèces sonnantes, varient de l'un à l'autre, on a donc l'équation

$$mx+a=px+b,$$

et Âryabhaṭa nous dit qu'alors

$$x=\frac{b-a}{m-p}.$$

Remarquons qu'il ne fait aucune distinction relativement

aux signes respectifs des nombres m, p, a, b qui entrent dans la formule; nous sommes donc autorisés à penser que lui déjà, comme nous le voyons faire à ses successeurs, ne se préoccupait aucunement de la question des signes dans l'énoncé d'une règle générale. On avait appris une fois pour toutes, dans la logistique, ou, comme on disait dans l'Inde, dans les « six opérations » षड्विधं *shaḍ-vidham* (v. *Al Khârizmi*, p. 21), à appliquer ces six opérations aux quantités négatives ऋणं *ṛṇam* quand on les rencontrait, et dès lors on ne se préoccupait plus de leur présence. Au reste, le distique qui va suivre va nous fournir une preuve irrécusable de cet emploi des nombres négatifs et de leur interprétation.

Le mot गुलिका *gulikâ* que j'ai traduit par « objets », veut dire proprement « petite boule »; involontairement, il fait penser aux « boules » à l'aide desquelles encore aujourd'hui nous faisons nos raisonnements du calcul des probabilités. En tous cas, son emploi ici démontre qu'on n'avait pas encore inventé à cette époque de désigner l'inconnue par le यावत्तावत *yâvat-tâvat* « tantum-quantum » (ou mieux « tot-quot ») dont se sont servis Brahmagupta, Bhâskara et les autres algébristes de l'Inde. Je soupçonne fort, du reste, que ce *yâvat-tâvat* n'est que la traduction du grec ἀριθμός, lequel n'est lui-même, je crois l'avoir démontré dans un travail en cours d'impression, que la traduction de l'égyptien, *hâ*, « tas, monceau, collection d'objets », qui sert, dans le papyrus Rhind, à désigner également « le nombre inconnu » d'un problème.

Une remarque encore : on voit qu'Âryabhaṭa arrête sa réduction aux deux membres égaux (तुल्यौ पक्षौ *tulyau paxau* de Bhâskara; v. *loc. cit.* p. 16, 17),

$$mx + a = px + b,$$

et qu'il donne pour formule

$$x = \frac{b-a}{m-p}$$

tandis que nous réduisons l'équation à la forme,

$$Mx = A$$

et sa solution à

$$x = \frac{A}{M}$$

que nous discutons ensuite en y donnant à A et à M toutes les valeurs remarquables que nous pouvons trouver.

Il me semble, en rappelant mes souvenirs du temps où j'étais tout novice dans l'étude de l'algèbre, que j'aurais mieux saisi la signification des hypothèses que l'on fait sur ces valeurs de A et de M si l'on m'avait laissé la solution sous la forme

$$x = \frac{b-a}{m-p}.$$

XXXI. — Nous avons ici la solution *la plus générale* du problème des courriers, ou, peut-être, pour nous placer au point de vue d'Âryabhaṭa, qui écrivait, en somme, un traité d'astronomie, *des deux planètes* : c'est, du moins, ce qu'il faut juger d'après les termes विलोम *viloma* « course opposée » et अनुलोम *anuloma* « course dans le même sens », qui sont consacrés en astronomie à désigner la marche des planètes projetées sur la sphère céleste. Peu importe, du reste : le problème est toujours le même et se traite de la même façon.

J'avais, dans mon étude sur l'*Algèbre d'Al-Khârizmi*, p. 28, exprimé l'opinion qu'Âryabhaṭa devait avoir sous les yeux et *lire* quelque chose qui ressemblait à notre formule

$$\frac{x}{v} = \frac{d}{v \pm v'},$$

et qu'il savait interpréter le double signe du dénominateur et, mieux encore, le double signe du résultat, provenant, dans le cas où le dénominateur est $v - v'$, des grandeurs relatives des deux vitesses.

Sans abandonner absolument l'idée que notre auteur a pu être en possession d'une notation algébrique, ce que sa ma-

nière de traiter les problèmes du premier degré, contenue au distique précédent, nous a déjà amené à penser, il me paraît aujourd'hui assez vraisemblable qu'il devait traiter séparément chacun des cas particuliers du problème. Seulement, l'emploi régulier d'un signe pour distinguer les quantités négatives des positives (soit le point superposé, comme chez ses successeurs, soit tout autre signe particulier) lui permettait d'écrire toujours les termes de son équation définitive dans le même ordre : et alors toutes ces équations étant semblables, *sauf le signe des différents termes*, il aura eu l'idée de les réunir toutes dans un même énoncé général.

Mais n'est-ce pas encore ainsi que nous agissons quand nous voulons inculquer à nos élèves la notion des nombres négatifs et leur interprétation comme solution des problèmes?

Enfin, cette généralisation qui permet à notre auteur de résumer dans une seule formule (parlée tout au moins) un certain nombre de problèmes de même famille, nous démontre bien, comme je le disais à propos du n° XXX, qu'en nous donnant comme solution générale de

$$mx+a=px+b$$

la valeur

$$x=\frac{b-a}{m-p}.$$

Âryabhaṭa ne se préoccupe pas des *signes* que peuvent avoir ni les quantités a, b, m, p, ni leurs différences $b-a$ et $m-p$ *qu'il faut toujours effectuer dans le même sens*, sauf à interpréter, comme ici, par « le passé » अतीत *atîta* ou « l'avenir » एष्य *êshya*, le signe du résultat définitif.

XXXII et XXXIII. — Les deux dernières strophes ne renferment à elles deux qu'un seul énoncé, solution du problème qu'on appelle aujourd'hui en algèbre élémentaire *analyse indéterminée du premier degré*, et qui consiste à trouver les valeurs entières de x et de y qui satisfont à l'équation indéterminée

$$ax+by=c.$$

Ce problème est une des questions favorites des algébristes indiens, à tel point que Brahmagupta, qui lui avait donné le nom de कुट्टक *kuṭṭaka* « broyeur », a pris ce mot pour titre de son chapitre qui traite, non seulement du problème en question, mais de toute l'algèbre : semblant vouloir dire par là que tout le calcul algébrique n'a qu'un but, celui d'amener à la solution dudit problème. Bhâskara a fait figurer le chapitre qui le concerne et dans sa *Lîlâvatî* (arithmétique) et dans son *Vîjagaṇita* (algèbre). Je consacrerai peut-être un jour un article spécial à étudier la façon dont ils traitent ce sujet, et les applications nombreuses que Brahmagupta en fait à l'astronomie. Pour le moment, je vais donner seulement quelques détails indispensables à l'intelligence de l'énoncé d'Âryabhaṭa.

Tandis que Brahmagupta et Bhâskara ne traitent que le cas simple de la seule équation

$$ax+by=c,$$

Âryabhaṭa, qui, nous l'avons vu entre autres pour la somme des termes d'une progression, aime bien à donner des solutions générales, nous fournit ici le moyen de résoudre en nombres entiers les deux équations simultanées

$$ax+by=c \qquad ex+fz=g,$$

ou, pour prendre l'exemple numérique donné par le commentateur,

$$8x+29y=4 \qquad 17x+45z=7,$$

de telle sorte qu'il faut que, pour une même valeur entière de x,

$$y=\frac{ax-c}{b} \qquad z=\frac{cx-g}{f}$$

soient entiers.

Supposons que nous ayons trouvé, par un procédé que nous verrons expliquer tout à l'heure, deux valeurs de x, α et β, qui satisfassent séparément à chacune de ces équations; c'est là ce que notre auteur appelle les « valeurs provi-

soirès », अग्र *agra*. Toute valeur de x qui rendra y entier sera de la forme $\alpha+bt$; toute valeur qui rendra z entier sera de la forme $\beta+fu$, et une valeur unique satisfaisant aux deux équations à la fois sera donnée par la relation

$$\alpha+bt=\beta+fu$$

ou, si $\alpha>\beta$,

$$u=\frac{bt+(\alpha-\beta)}{f},$$

qui doit être satisfaite par des valeurs entières de u et de t.

C'est sur cette formule qu'Âryabhaṭa nous expose sa méthode : on voit qu'elle donne aussi le moyen de trouver les « valeurs provisoires » α et β.

« On divise, dit-il, le dénominateur b, correspondant à la plus grande valeur provisoire α, par f, dénominateur correspondant à la plus petite β, puis les restes les uns par les autres », absolument comme nous procédons aujourd'hui pour résoudre le problème, quand nous n'employons pas l'algorithme des *congruences*.

Pour abréger la suite de mon explication, je vais reprendre l'exemple numérique du commentateur : dans cet exemple,

$$\alpha=15,\ \beta=11,\ b=29,\ f=45,$$

donc

$$u=\frac{29t+4}{45},$$

mais comme $29<45$, on part, pour chercher le plus grand commun diviseur, de la formule inverse

$$t=\frac{45u-4}{29}.$$

On a alors successivement :

$$t=u+\frac{16u-4}{29}=u+v=34$$

$$u = \frac{29v+4}{16} = v + \frac{13v+4}{16} = v + w = 22$$

$$v = \frac{16w-4}{13} = w + \frac{3w-4}{13} = w + s = 12$$

$$w = \frac{13s+4}{3} = 4s + \frac{s+4}{3} = 4s + 2 = 10$$

$$s = 2$$

Notre auteur arrive au résultat $t=34$ de la façon suivante. Il écrit l'un au-dessous de l'autre tous les quotients, puis le « nombre arbitraire », मति *mati*, $s=2$, enfin la valeur qui en résulte pour $\frac{s+4}{3}=2$. Il multiplie alors « l'inférieur », अध: *adhas* (avant-dernier), par « celui qui est au-dessus », उपरि *upari*, et ajoute « le dernier », अन्त्य *antiya* : $2\times4+2=10$. On met alors 10 à la place de 4 et l'on continue :

1	34
1	22
1	12
4	10
2	
2	

$$1\times10+2=12,\quad 1\times12+10=22,\quad 1\times22+12=34.$$

Si le résultat ainsi obtenu était supérieur au dénominateur 45 d'où l'on est parti, ऊनाग्रछेद *ûnâgrachêda*, on le « diviserait », भाजयेत् *bhâjayet*, par ce dénominateur, pour n'en garder que le « reste », शेषं *cêsham*, car ce reste suffit pour rendre entier $\frac{29t+4}{45}$. Le cas s'est présenté dans l'établissement des deux valeurs provisoires α et β : car la méthode qui vient d'être exposée, appliquée aux deux équations proposées, fournit :

dans $y=\frac{8x-4}{29}$ $x=73$, et l'on a pris $\alpha=15$

et dans $z=\frac{17x-7}{45}$ $x=101$ $\beta=11$.

Mais puisqu'ici $t=34<45$, nous nous en tenons à cette valeur, qui, « multipliée par le dénominateur 29, अधिकाग्रच्छेदगुणं *adhika-agra chêdaguṇam*, doit être ajoutée à α, अधिकाग्रयुतं *adhika-*

agra yutam, pour donner la « valeur convenant aux deux dénominateurs », द्विच्छेदाग्रं *dvicchêda-agram*.

Ainsi, suivant Âryabhaṭa, la plus petite valeur de x qui satisfait à la fois aux deux équations proposées est

$$x = a + bt = 15 + 29 \times 34 = 1001.$$

Cette méthode s'est perpétuée dans l'école indienne avec fort peu de différences : Bhâskara, par exemple, arrivé à

$$w = 4s + \frac{s+4}{3},$$

pose encore

$$\frac{s+4}{3} = r,$$

d'où

$$s = 3r - 4.$$

Posant alors $r = 0$ et prenant pour additif (*sic*) -4, il substitue à la série d'Âryabhaṭa la suivante, qui, par le même procédé, lui donne en remontant $t = -56$. Ce nombre, « épuisé » par 45, donne pour reste -11, qui, retranché de 45 pour avoir un nombre positif, donne enfin 34, comme l'a trouvé Âryabhaṭa.

1	-56
1	-36
1	-20
4	-16
3	-4
0	
	-4

J'ignore sur quelle autorité s'est répandue, parmi les historiens des Mathématiques, la croyance que les Indiens résolvaient le problème qui nous occupe par le moyen des *fractions continues*. Ni le calcul d'Âryabhaṭa, ni celui de Bhâskara, que je viens de citer l'un et l'autre, n'autorisent pourtant une semblable opinion.

NOTES
DE
LEXICOGRAPHIE ASSYRIENNE,

PAR

M. Stanislas GUYARD.

DEUXIÈME ARTICLE.

II.

§ 24. Au paragraphe 2 de mes notes de lexicographie assyrienne, j'ai supposé que le mot *bubat*, outre le sens de « famine », avait pu revêtir celui de « faim » que lui ont donné MM. Oppert et Lenormant. Aujourd'hui, j'en ai acquis la certitude; on lit, R. IV, pl. LIII, n° 2, l. 20 : *bubatu u ṣammu* « la *bubat* et la soif ». Voy. aussi Lenormant, EA, II, 1, p. 175.

§ 25. Au paragraphe 4, j'ai dit que les mots *ḥarri* et *ḥarurî* signifient « torrents ». Je me fondais sur ce qu'ils sont accompagnés fréquemment de l'épithète *natbaq* à laquelle je pensais, en raison de sa dérivation, pouvoir attribuer la signification de « qui découle ». J'ai reconnu depuis que *natbaq* doit se rendre

autrement, et il en résulte pour *ḥarrî* et *ḥarurî* le sens quelque peu différent de « ravins ». R. I, pl. XXXIV, col. 4, l. 3, on a la phrase suivante : *na-at-baq šade* 3 *nêšê iq-du-te a-duk* « au *natbaq* de la montagne je tuai trois lions vigoureux ». Évidemment *natbaq* est le *pied* de la montagne, et cette acception se tire facilement de la racine *tabaqu* « verser, répandre », d'où *natbaq* « versant, pente », et de là « pied ». Si l'on applique cette interprétation de *natbaq* aux passages dans lesquels figurent *ḥarrî* et *ḥarurî*, on sera forcé de conclure pour ces deux mots au sens de « ravins » auquel je m'arrête.

§ 26. Dans l'*Histoire d'Assurbanipal*, publiée et traduite par Smith, on rencontre assez fréquemment l'expression [illegible] suivie du signe du pluriel. Smith lit dubitativement *nerpaddui* et traduit « serviteurs ». NIR-PAD-DU paraît être un idéogramme, bien qu'une fois on trouve la variante NIR-PAD-DA (*Assurb.*, éd. Smith, p. 114). Quant au sens, une phrase de R. (IV, pl. LXIII, col. 2, l. 41 et 45) le fixe avec certitude : *šerîša lâ akâli* NIR-PAD-DU*ša lâ karâṣi*. Le parallélisme est complet entre *šerîša lâ akâli* et NIR-PAD-DU*ša lâ karâṣi;* effectivement, dans *karâṣi* qui fait pendant à *akâli*, on reconnaît l'arabe قرض « ronger ». Donc NIR-PAD-DU est synonyme de *šerî* « les chairs », et la phrase précitée signifie : « ne pas manger ses chairs, ne pas ronger son cadavre ». Si l'on passe en revue tous les passages de l'*Histoire d'Assurbanipal* où il est question des NIR-

PAD-DU, on verra qu'il s'y agit toujours des *dépouilles mortelles* d'une personne.

§ 27. Tuklatpalesar Ier se décerne le titre de [illegible] (col. 1, l. 36). Norris (*Dict.*, p. 239) a vu dans ce groupe les deux mots *lib* « cœur » et *tamma* « parangon ». En réalité, [illegible] est un seul mot qui doit se lire *šatamma*, état construit *šatam*, et qui signifie « gouverneur, administrateur, chef ». On lit, R. IV, pl. LIV, n° 4, l, 15 : [illegible]; *ibid.*, pl. LV, rev., l. 14 : *la ri'u lu* [illegible] *ekur lu šuparšak šari;* et *ibid.*, l. 15 : [illegible] *ekur*. La variante [illegible] du dernier exemple nous montre que le [illegible] de [illegible] a, dans ce mot, la valeur *ša*, valeur que lui assignent d'ailleurs les syllabaires. Le complément [illegible] *mu* que nous fournit l'inscription de Tuklatpalesar détermine, d'autre part, la lecture *tam* du caractère [illegible]. Pour ce qui est du sens, les trois exemples précités l'établissent sûrement; car *šatam* y est précédé de l'idéogramme des fonctionnaires [illegible], et, en outre, dans le second exemple, on voit ce mot placé entre *ri'u* et *šuparšak*, preuve qu'il possède une signification analogue à celle de ces deux termes. Il suit de ces observations que *šatam* DUR AN-KI signifie « le gouverneur de DUR AN-KI[1] »; *šatam ekur* « l'administrateur du

[1] La lecture phonétique du nom de cette localité n'est pas encore connue. Voy. Norris, *Dict.*, p. 265.

temple[1] ». Appliqué à Tuklatpalesar, *šatam* équivaut à « chef » ou « prince ».

§ 28. Le mot *kizu*, qui se rencontre quelquefois chez Asurbânipal, est traduit « sword-bearer » par Norris (*Dict.*, p. 544). Signalons un passage qui confirme l'opinion de Norris. R. II, pl. LI, n° 2, rev., l. 46, *kizu*, précédé du déterminatif des fonctionnaires, est expliqué par *tasliḥa*, de *salaḥu* = سلح « faire prendre les armes ». *Kizu* est donc l'écuyer.

§ 29. M. Lenormant, dans ses *Études sur quelques parties des syllabaires cunéiformes*, appendice II, a établi le sens du pronom indéfini *nin* « quel que soit ». M. Delitzsch pense que *nin* est un emprunt fait à l'accadien ou sumérien. Revenant sur cette question dans le *Journal asiatique* (oct.-déc., 1878, p. 393), M. Lenormant revendique avec raison pour *nin* une origine assyrienne; mais il n'en recherche pas l'étymologie. Il me paraît hors de doute que *nin* est une corruption de *mim*[2] pour *mimma*, forme analogue à *mamman* et à *mumma*. Dans les inscriptions de Nabukudurusṣur, la formule *nin šumšu* « quel qu'en soit le nom; de toute espèce » est remplacée par *mimma šumšu* (voy. par ex. R. I, pl. LII, col. I, l. 26). Fait curieux, *mimma* est orthographié *mibma* à la ligne 11, col. VIII, de la même inscription, ce qui prouve

[1] Ou du temple *Ekur*. Voy. mes *Notes de lex.*, § 1er.

[2] Peut-être même [illegible] avait-il la valeur *mim* dans le cas présent.

une fois de plus que le *b* pouvait se prononcer *m* devant une autre *m*.

§ 30. Le mot *puḥalu* a déjà été rapproché de l'arabe فحل « étalon, mâle ». Voici un passage qui en fixe bien définitivement le sens. R. III, pl. XLIV, texte marginal de la col. IV, l. 2, on a : « 30 chevaux (dont) 25 *puḥalu* (et) 5 juments ».

§ 31. On lit, Tuklatpalesar Ier, col. I, l. 16 : *tuqunta u šašva*. Ce rapprochement seul suffit à établir que *šašvu* doit signifier « combat » ; mais il est bon de signaler de nouveaux exemples de ce mot. Un passage des tablettes de la création (Delitzsch, *Ass. Lesest.*, p. 83, l. 11) nous montre l'adverbe *šašviš* faisant pendant à *taḥaziš* : donc *šašvu* = *taḥazu* = *tuqunta*. Il s'ensuit que la phrase *anaku u kâši nibuš šašvu* (même tablette, l. 3) signifie : « moi et toi, nous ferons combat ». Smith a mal rendu *šašvu* et *šašviš* dans les deux endroits précités (voy. *George Smith's Chaldäische Genesis*, üb. v. Delitzsch, p. 91 ; *Rückseite*, l. 3 et 11). — Dans l'histoire d'Assurbanipal, éd. Smith, p. 124, *šašvu* apparaît sous la forme de *šaššu*.

§ 32. Fox Talbot, dans son *Glossary of the assyrian language*, nos 146 et 147, suppose que les mots *šakanakku* « grand pontife » et *išakku* « vicaire » sont

composés respectivement de *šakan* (le סגן de la Bible), de *iš*[1] et du *proto-chaldéen ukku* « grand ».

A la vérité, le mot *ukku*, dont parle Fox Talbot, ne se rencontre pas dans les textes assyriens; mais on trouve un adjectif *akku* (R. IV, pl. LXVIII, col. III, l. 48), épithète louangeuse que se décerne Asur-aheiddin, et qui me paraît être un doublet du mot *aggu* « grand, puissant », invoqué par M. Delitzsch à l'appui de son ingénieuse lecture *ag-ga* du sumérien ou accadien . Ce serait cet *akku* qui entrerait en composition avec *šakan*, dans *šakanakku*, et avec *iš*, dans *išakku*. Dans *šakan*, nous aurions le thème du mot bien connu *šakna* « préposé, préfet », qui est évidemment dérivé de *šakanu* « poser, établir, faire », car on l'écrit souvent , c'est-à-dire en employant l'idéogramme de *šakanu*[2]. Quant au *iš* de *išakku*, je serais tenté d'y voir une forme équivalente à l'hébreu איש « homme ». R. II, pl. XXXII, n° 3, l. 7, à l'idéogramme , qui d'ordinaire est transcrit : *išakku*, correspond un mot *nišakku*. Cette forme, évidemment composée de *niš* « homme » et d'*akku*, donne une grande vraisemblance à l'étymologie proposée pour *išakku*. D'ailleurs, se décompose en , que les syllabaires expliquent par *zikar* « serviteur, homme » (dont *iš* et *niš* sont synonymes), et en = *bîtu* « maison ». Le NU-AB, litt. « serviteur de la maison », paraît avoir été

[1] Fox Talbot rapproche *iš* de ישש, à tort selon moi.
[2] Voy. Oppert, *Dour-Sark.*, p. 23, 24, 26.

primitivement une sorte de majordome. Le mot *abarakku*, dont on a le féminin *abarakkat* R. IV, pl. LXIII, col. 2, l. 15, paraît également contenir l'adjectif *akku*.

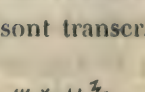
§ 33. Un autre terme sumérien ou accadien qui entre en composition avec des mots assyriens est *šak* « tête, chef ». Cet élément termine le nom de fonctionnaire *rabšak*, le רבשקה de la Bible (voy. Delitzsch, *Ass. Th.*, p. 131), et je pense que *šuparšak* « grand officier » le renferme également. *Supar* dérive sans doute de la racine *šaparu* « charger d'une mission », que j'ai étudiée au paragraphe 16 de ces notes. Le fait sur lequel je voulais surtout appeler l'attention, c'est que *šak* s'employait isolément en assyrien pour désigner un certain office militaire. R. IV, pl. LIII, col. 1, l. 12, un *šaku*[1] est dit commander « sur les forces de Bit-Yâkin » *eli e-muq*[2] *ša Bit Ya-a-ki-ni*.

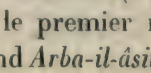
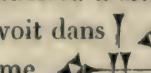
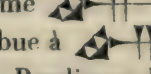
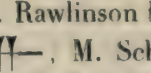
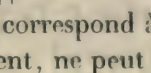
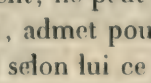
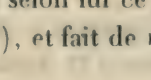
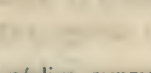
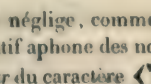
§ 34. Parmi les noms propres écrits en assyrien et en phénicien qu'a examinés M. Rawlinson dans le *Journal of the Royal Asiatic Society of Gr. Br. and Ir.*, new series, vol. I, p. 187 et suiv., on remarque les suivants :

[1] Le mot est précédé du déterminatif des fonctionnaires.

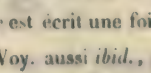
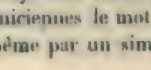
[2] En assyrien, on disait « la force » ou « les forces » pour « la force armée, les soldats ». Cf. R. IV, pl. LII, col. II, l. 29.

Ces deux noms sont transcrits en phénicien :



M. Rawlinson lit dubitativement le premier *Sir-Asha*, et le second *Arba-il-khirat*. Reprenant cette question, M. Schrader (ABK, p. 171 et 174), propose de lire le premier nom *Nahad-Istar* ou *Sâr-Istar*[2], le second *Arba-il-âsirat*. Comme M. Rawlinson, M. Schrader voit dans  un composé de l'idéogramme  et de  (Istar). Seulement, il attribue à  la valeur *nahad* ou *sâr*, tandis que M. Rawlinson le lit *sir*. Dans   , M. Schrader, observant que le caractère  correspond à un *samek* phénicien, et, conséquemment, ne peut être lu *khi* comme l'a fait M. Rawlinson, admet pour  une valeur *âsir* (valeur qu'aurait selon lui ce caractère dans le nom de Tuklatpalesar), et fait de  *rat* un complément phonétique.

[1] Le phénicien néglige, comme il convient, de transcrire le clou initial, déterminatif aphone des noms propres.

[2] La valeur *Istar* du caractère  est certaine ; mais il faut ajouter qu'en assyrien, dès l'époque d'Asurbânipal, *Istar* se prononçait, par contraction, *Ita* et même *Sa*. Cf. *Ass.*, éd. Smith, p. 115, où le même nom propre est écrit une fois  et une autre fois . Voy. aussi *ibid.*, p. 150. De là vient que dans les transcriptions phéniciennes le mot *Istar* est toujours représenté par אש et עש, ou même par un simple ש.

Au paragraphe 1er de ces notes, j'ai montré que le du nom de Tuklatpalesar doit se lire phonétiquement *sar*. Dans les deux noms qui nous occupent, c'est encore avec cette valeur que nous apparaît le signe . Le groupe de est à décomposer en *sar*, et en *rat*, comme dans ; le premier nom est *Sar-rat-ša*[1] « Reine Astarté », le second *Arbaïl Sar-rat* « Arbèles[2] reine ».

Ce point établi, on est naturellement amené à en conclure que, dans les deux transcriptions phéniciennes, les lettres 𐤎𐤓 représentent une forme féminine *sara*, d'où les lectures *Sara-aša* et *Arbêl-Sara* pour 𐤀𐤓𐤁𐤏𐤎𐤓𐤀 et pour 𐤎𐤓𐤋𐤓𐤀𐤕.

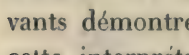
§ 35. L'épithète *šutura* s'applique à des animaux, par exemple chez Tuklatpalesar Ier, col. VI, l. 62 : *rîmê dannûte šuturûte;* aux dieux, comme dans l'invocation à Beltis, R. II, pl. LXVI, n° 1, l. 2 : *ina Ištarâte šuturat nabnisa.* Rencontrant ce mot, M. Ménant l'a rendu, d'après le contexte, par *immanis* (*Gr. ass.*, p. 352); et il n'a pas eu tort, car, outre le passage précité de Tuklatp. dans lequel *šuturâte* accompagne *dannâte* « forts, puissants », plusieurs textes font *šutura* synonyme de *rabû* « grand » et de *gišru* « grand, fort, etc. ». On lit (Norris, *Dict.*, p. 742) : *ekal. . . . ša eli*

[1] *Sa* pour *Ištar*. Voy. la note précédente.

[2] Arbèles, nom de la ville bien connue, désigne encore l'Astarté d'Arbèles. Cette découverte est due à M. Oppert; cf. Schrader, ABK, p. 172.

maḫriti ma'diš šuturat rabat. . . . ušepiš « je fis faire un palais qui était beaucoup plus grand que le [palais] antérieur ». Chez Layard (pl. LXXXVII, l. 7), à la suite d'un nom de divinité, on voit les mots : *gišru šuturu*.

On sait que le sens de *gišru* est fixé par la variante , R. I, pl. XVII, l. 32.

§ 36. La phrase *pagrîšunu ina gašiši alul* revient souvent dans les inscriptions d'Asurbânipal. Smith la traduit généralement ainsi : « je renversai leurs cadavres dans la poussière ». Norris, en son dictionnaire, p. 200-201, explique, lui aussi, *gašiš* par « dust, dirt ». Un fait qui a échappé à ces deux savants démontre surabondamment le mal fondé de cette interprétation. Dans les inscriptions mêmes d'Asurbânipal (éd. Smith, p. 282, cf. Norris, *Dict.*, p. 201), *gašiši* est une fois précédé de l'idéogramme , déterminatif des instruments, et dans une liste de noms d'instruments (R. II, pl. XXII, obv., l. 11)  est expliqué par *gašišu*. Quant à *alul* , la lecture en est fixée par le passage suivant de Sennachérib (éd. Sayce, p. 163), où ce verbe, employé au futur, 3e pers. du plur., est orthographié *il-la-lu : ša ana girrî šari iruba ṣir bîtišu ana gašiši il-la-lu-šu*[1]. Pour ce qui est du sens, *alul* (lu fautivement *anar* par Norris) est remplacé en deux endroits par *uratti* et *uritu*, formes pael du verbe bien connu

[1] Cf. *i-lu-lu*, *Assurb.* éd. Smith, p. 27.

ritu, qui signifie « fixer, disposer », et non « renverser », comme a traduit Norris (*Dict.*, p. 200-201). On voit que, d'une manière générale, la phrase *pagrîšanu ina gašiši alul* signifie « je fixai leurs cadavres sur des *gašiši* ». Mais qu'est-ce au juste qu'un *gašiša*? Les rois d'Assyrie avaient coutume de faire crucifier ou empaler les cadavres des soldats ennemis. Toutefois, lorsqu'ils racontent une exécution de ce genre, ils désignent la croix ou le pal sous le nom de *zaqip* et se servent du verbe *uzaqqip* pour exprimer l'idée de crucifier ou d'empaler. Il est donc fort douteux que *gašiša* soit synonyme de *zaqip*, et qu'*alul* ait le sens d'*uzaqqip*. Je propose de voir dans les *gašiši* des gibets et de rendre *alul* par « je pendis »[1]. La phrase de Sennachérib citée plus haut signifie, selon moi : « celui. . . . qui pénètrerait dans les promenades du roi, on le pendra à un gibet au-dessus de sa maison ». M. Sayce a traduit ainsi : « whoever. . . . . into the walks of the king run, the top of his house into the dust they shall throw it down ». Cette version est inadmissible, non seulement si l'on tient compte des

[1] Un passage d'Asurbânipal met hors de doute le sens que je propose. Asurbânipal, après avoir fait couper la tête de Teumman, roi d'Elam, dit qu'il fit suspendre la tête de ce roi au cou de Dunanu : *qaqqad Teumman šar Elam ina kišad Dunanu alul* (*Ass.*, éd. Smith, p. 133). Cette phrase marque si nettement la signification d'*alul*, que Smith, qui traduit partout ailleurs le verbe par « renverser », l'a rendu ici par « pendre ». Voy. aussi R. II, pl. XIV, col. II, l. 18 : *ziriqa ilal* « il accroche le seau », et non « il met en mouvement », comme a compris M. Lenormant, EA, III, I, p. 17. *Ibid.*, p. 79, *ittalalú* signifie : ils s'accrochent, s'attachent à, et non : ils pénètrent.

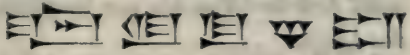
observations qui ont été faites sur *gašiší* et sur *alul*, mais encore parce que la préposition *ṣir* « au-dessus » n'a jamais eu le sens de « top », et qu'en outre le *ša* de *illalašu* se rapporte nécessairement au transgresseur. *Alul* vient sans doute d'une racine *lâlu*.

§ 37. L'expression si fréquente des textes historiques *ašar lâ ari*[1] a été jusqu'ici rendue par « endroit désert ». Le véritable sens en est : « endroit infranchissable », littéralement « de non traverser ». Ce qui le prouve, tout d'abord, c'est la phrase analogue *ṭudât lâ 'ari pašqâti*[2], dans laquelle *lâ 'ari* est corroboré par *pašqâti* « ardues ». Mais, en outre, il est facile d'établir que le verbe *aru* est usité en assyrien avec le sens de « traverser, franchir ». On a un passage de R. I, pl. XVIII, l. 49, où il est parlé d'une montagne si haute, que « l'oiseau du ciel (en) volant ne la franchit pas » : *iṣṣur šamê muttapriša kiribšu la i'ru*. De plus, nous lisons R. IV, pl. XV, obv., l. 6 : *šamê ša lâ ari* « les cieux infranchissables ». Ici, *lâ ari* traduit le sumérien ou accadien NU UD-DU « sans sortie ». Même tablette, l. 14, *ira-vva* traduit l'idéogramme [illegible] « aller ». Enfin, R. IV, pl. LII, n° 2, l. 9-10 : *aru etabir* signifie sans doute « il a franchi à gué » (le

[1] *Ari* est parfois écrit *'ari* avec un [illegible] explétif qu'on rencontre souvent dans *'aldû* pour *aldû* « ils sont enfantés », *'abtu* pour *abtu* « écroulé ».

[2] Cf. *Gr. inscr. de Khorsabad*, l. 15. *Ṭudât* est la vraie leçon (voy. Norris, *Dict.*, p. 465) et non *mirdât*, comme ont imprimé les éditeurs. Ces deux savants, de même que Norris, ont fait de *lâ 'ari* un seul mot.

fleuve Ulaï). D'autre part, l'aphel de ce verbe est connu et bien interprété depuis longtemps. C'est l'*ura* des textes historiques « j'ai emporté, transporté », littéralement « fait franchir ». *Aru* rappelle l'arabe ورا « au delà ».

§ 38. Le mot *nimedi*, qui accompagne souvent *kussu* « le trône », a été interprété de plusieurs manières : « trône élevé, palanquin, litière de voyage, etc. ». A mon avis, *nimedu* signifie simplement « siège ». R. II, pl. XXXV, n° 2, rev., l. 56, *nimedu* explique les idéogrammes  BARA KI-KU GAR-RA « *paraqqu*, lieu de siège faisant ». *Paraqqu* a, comme on sait, le sens général d'endroit où l'on se tient ; aussi est-il lui aussi exprimé, même planche, n° 1, l. 14, par KI-KU « lieu de siège ». Nabukudurusṣur désigne sa capitale sous le nom de *ni-me-du šar-ru-ti-ya* « le siège de ma royauté » (R. I, pl. LXIII, col. VIII, l. 19). *Kussu nimedi* est donc une expression quelque peu redondante : « trône de siège ». Toutefois, on peut admettre qu'elle désignait en particulier cette sorte de trône à dossier droit qui est figuré sur un bas-relief de Sennachérib. Le bas-relief porte l'inscription suivante : Sinaḥêirba, roi des légions, roi d'Assyrie, est assis sur un *kussu nimedi*, et les dépouilles de la ville de Lakisu défilent devant lui[1] ».

[1] *Hist. de Senn.*, éd. Sayce, planche.

Nimedu paraît venir de la racine *emidu* « appuyer, étayer, poser ».

§ 39. L'épithète *taššânu*, au féminin *tašnatu*, ét. estr. *taššânat*, est fréquemment appliquée aux dieux, aux déesses et aux rois. Le sens en est fourni par R. II, pl. XXXI, n° 33, qui contient une liste de synonymes des mots *roi*, *seigneur*, *reine*, *souveraine*, etc. A la ligne 66, *tašnatu* est expliqué par *qiš-šu*[*tu*] « souveraine »[1]. Ainsi, quand la déesse Beltis est appelée *taššânat Igigî* (R. II, pl. LXVI, n° 1, l. 5), nous devons entendre par là qu'elle est la souveraine des Igigis.

§ 40. On connaît l'expression *libbi igug va izzaruḫ* (ou *izzariḫ*) *kabatti* de l'*Histoire d'Assurbanipal*. Smith la rend ainsi : « my heart was bitter and much afflicted ». En premier lieu, *kabatti* ne signifie pas *much; kabatti* est le « foie », et, par extension, le « cœur », ou, d'une manière générale, « l'intérieur du corps ». Ensuite, le sens précis d'*igug* et d'*izzaruḫ* est quelque peu différent de celui qu'a adopté Smith. *Igug* est le passé de *nagagu*, et ce verbe veut dire « parler, crier, gémir ». Le sens de parler est établi par R. II, pl. XLIX, n° 5, l. 58, où l'on voit que *nagagu* explique l'idéogramme composé [illegible], littéralement « parole émettre », idéo-

[1] *Qišut* est aussi un abstrait signifiant « souveraineté »; voy. le paragraphe 5 de mes notes.

gramme qui, ailleurs, équivaut au verbe bien connu *šasu* « énoncer, dire, lire ». Une autre tablette (R. II, pl. XXIX, n° 1, obv., l. 17-21) nous donne une liste intéressante de synonymes de *šasu;* ce sont : *nabû*, *ḥababu*, *nagû* et *nagagu*[1]. L'idéogramme que traduisaient ces synonymes était à n'en pas douter [illegible]. Une fracture l'a fait disparaître; mais le signe [illegible] a subsisté devant *nagagu*, et l'élément [illegible] de ce signe se voit distinctement en face de *nabû*, *ḥababu* et *nagû*. Au surplus, *nigut*, dérivé de *nagû*[2], est placé en regard de [illegible], R. IV, pl. XVIII, n° 1, l. 22, et *ḥababu* traduit ce même idéogramme R. II, pl. XLIX, n° 5, l. 60. Le sens de « crier, gémir », est fourni par R. IV, pl. XXVI, n° 8, l, 61, où nous lisons : *kima litti inagag* « il crie (ou gémit) comme un enfant », et c'est ainsi qu'il faut comprendre *nagagu* dans *libbi igug* « mon cœur gémit ». Il est clair maintenant que les mots *izzaruḥ kabatti* sont synonymes de *libbi igug*. Nous savons que *kabatti* équivaut à *libbi;* donc *izzaruḥ* = *igug*. Nous reconnaissons dans *izzaruḥ* l'iphtael de *zâraḥu*, ar. صرخ « crier ».

§ 41. R. IV, pl. XXVI, n° 8, l. 59, on lit : *kima*

[1] M. Lenormant (*Journal asiatique*, janvier-février 1879, p. 15) s'est tout à fait mépris sur *hababu* et *nagagu*, qu'il rend par « être ami » et « être empressé ».

[2] De ce même *nagû* dérive *ningut* « musique », qu'on rencontre souvent dans les inscriptions d'Asurbânipal. L'idéogramme en est [illegible].

summati idammum. M. Lenormant dit[1] que *damamu* signifie « se flétrir ». En réalité, au moins dans la présente citation, ce verbe exprime l'idée de « gémir ». Le sumérien ou accadien [illegible], littéralement « larmes il pose », qui correspond ici à *idammum*, pourrait faire conclure pour ce verbe au sens de « pleurer »; mais la comparaison *kima summati* « (je gémis) comme une colombe » montre bien quelle acception revêt ici *damamu*. La colombe[2] roucoule, gémit, se lamente; elle ne pleure pas.

Le rapprochement de *kima summati idammum* avec le *kima ṣuṣe adammum* de EA, III, 1, p. 36, nous éclaire sur le vrai sens de *ṣuṣe*. Ce mot ne peut signifier « tempête » (Len.): il doit désigner une sorte d'oiseau. Je pense que *ṣuṣu* est encore la colombe ou la tourterelle; car l'idéogramme de *ṣuṣu*, [illegible], est exprimé, R. II, pl. XXVII, l. 57, par *ḥammu*, avec lequel on peut comparer l'arabe حمام. *Ṣuṣu* correspond sans doute à l'hébreu סוס, bien qu'ici le *samek* remplace le *ṣ* assyrien et que סוס ait le sens d'hirondelle. Il ne faut pas confondre ce *ṣuṣu* avec un autre *ṣuṣu* qui signifie « fleur, plante ».

§ 42. Dans la seconde partie de l'*Hymne au Soleil* (*J. A.*, janvier-février 1879, p. 40 et suiv.), M. Le-

[1] ESC, p. 54.

[2] Sur *Summatu*, idéogr. [illegible], cf. Delitzsch, AL., syll., au signe [illegible], et p. 85, l. 38, tablettes du déluge.

normant, rencontrant le sumérien ou accadien [illegible] expliqué par l'assyrien [illegible], lit ce dernier mot *ni-il* et suppose une racine *nul* qui signifierait « souiller ». Cette lecture et cette interprétation reposent sur une simple erreur de transcription. L'idéogramme [illegible] précédé de [illegible] représente le lit, la couche. Isolé, il équivaut à *rabaṣu*, *zalalu* « être couché », et à *atulu* « dormir ». On voit qu'au lieu de *ni-il*, il faut lire *zal-il* « couché ». De même, EA, II, 1, p. 243, au lieu d'*ušniil*, lisez *ušzalil* (saphel du pael) « il a fait coucher »; à la ligne suivante, au lieu d'*inilal*, *izallal*. Le participe *zalil* s'écrit indifféremment [illegible] ou [illegible] *za-lil*, comme on peut s'en assurer R. IV, pl. XLIX, col. VI, l. 9 et 10.

§ 43. M. Lenormant a repris dans le *Journal asiatique*, janvier-février 1879, p. 55 et suiv., la question du temple E-SAK-IL; et il croit pouvoir démontrer que l'idéogramme [illegible] = *našu*, *šaqu* « porter, élever », se lisait *gal* en accadien. Il se fonde 1° sur la variante E-SAK-KIL ou E-SAG-GIL, dont on a plusieurs exemples dans les textes assyriens; 2° sur ce qu'un syllabaire inédit donne au caractère [illegible] la valeur *al*.

Ces considérations ne me paraissent nullement concluantes. E SAK-KIL est simplement l'orthographe assyrienne de E-SAK-IL : point n'est besoin d'admettre qu'un GAL hypothétique se change en

GIL lorsqu'il s'attache à E-SAK. Ensuite [illegible] est formellement indiqué, R. II, pl. XXVI, n° 3, l. 43, comme un caractère complexe. Si le [illegible] pouvait s'en détacher, comment [illegible] aurait-il jamais la lecture *guru* indiquée à la ligne 46 de la même tablette? La lecture *ili* de la ligne 43 (*il*, R. II, pl. XXXII, l. 69, *a*) exprime la valeur phonétique de tout l'idéogramme, et non pas seulement, comme le dit M. Lenormant, la valeur du caractère [illegible]. Jusqu'à plus ample informé, je persisterai dans l'opinion que [illegible] ne se lisait pas E-SAG-GAL, mais E-SAK-IL ou E-SAG-IL. Ce qui me confirme dans cette opinion, c'est le nom de temple E HAR-SAK IL-LA[1], qui figure chez Nabukudurussur, R. I, pl. LV, col. IV, l. 40, et qui se compose de HAR-SAK « montagne » et de IL-LA = [illegible] « élevée ».

§ 44. Au paragraphe 12 de ces notes, j'ai supposé que le mot *išibbu* désignait un « grand personnage », et j'ai cité à ce propos une phrase d'Assurbanipal (éd. Smith, p. 167) où *išibbut* me paraissait être l'abstrait dérivé d'*išibbu*. Un nouvel examen de ce passage m'a permis de reconnaître qu'*išibbut* est le pluriel d'*išibbu*, et que ce mot désigne des fonctionnaires sacerdotaux. Voici ma traduction du passage en question, dont je reproduis le texte : NIR-PAD-DU

[1] IL est écrit phonétiquement [illegible] = [illegible].

(dét. du pl.[1]) *šunuti altu kirib Babili*, etc., *ušeṣiva attadi*[2] *ana nakamâti*[3] *ina šipar*[4] *išibbut paraqqîšunu ubbi*[*b*][5] *ullil sulêšunu*[6] *ṭib'âti* « je fis enlever (litt. sortir) leurs cadavres de Babylone, etc., et je les fis déposer en tas. Par le ministère des prêtres (*išibbût*) de leurs tabernacles, je purifiai et nettoyai leurs rues souillées[7] ».

§ 45. On connaît la curieuse souscription des tablettes assyriennes copiées par ordre d'Asurbânipal et déposées dans son palais. Ce petit texte, bien que le sens général en soit clair, ne laisse pas de renfermer certains passages douteux, parmi lesquels il faut ranger le *ana tamarti šitassiya* de la dernière ligne. On a traduit ces mots de plusieurs manières. M. Oppert a pensé que *šitassiya* signifiait « mes sujets ». Selon M. Delitzsch (*As.*, p. 6), le sens de l'expression tout entière est « als Geschenk meiner Stiftung ». Une variante d'une souscription analogue qui a passé inaperçue fournit la solution de ce petit problème. R. III, pl. LXIV, au lieu de *ana tamarti šitassiya*, on trouve *ana tamartišu u šitassišu*, preuve que les

[1] Voy. § 26.
[2] Iphtael de *nadâ* « mettre, jeter ».
[3] Cf. Norris, *Dict.*, p. 1016.
[4] Voy. § 16.
[5] Je restitue le *b*.
[6] Sur *sulâ* « rue », voy. R. IV, pl. XXVI, n° 5, l. 5, et pl. XV, *rev.*, l. 15.
[7] Je traduis « souillées » d'après le contexte, et je lis *ṭib'âti* au lieu de *lu'uti* (Smith) en songeant à l'arabe طَبِعَ « être sali ».

mots *tamarti šitassiya* ne sont pas en rapport d'annexion, mais équivalent à *tamartiya u šitassiya*. Maintenant, que signifient *tamartu* et *šitassu*? Il est constant que *tamartu* se prend souvent au sens de « cadeau »; mais, comme dérivé d'*amâru* « voir », il a encore le sens de « vue » (cf. *Assurb.*, p. 137 et 208). Quant à *šitassu*, c'est le nom d'action iphtaal de *šasu*, verbe qui signifie « dire, énoncer » et aussi « lire ». Il doit se rendre par *lire*, R. I, pl. XXVII, l. 63-66, dans un passage où nous avons sous une autre forme la répétition de *ana tamarti u šitassi* : (*manma*) *tamanâte* ANA AMÂRI U SASÊ *ikallu u ina pan musarêya manma kî* LÂ AMÂRI U LÂ SASÊ *uparriku*, etc. « Quiconque empêcherait de voir et de lire les cylindres et élèverait des constructions[1] devant mes inscriptions de façon qu'on ne pût les voir ni les lire. » Cette phrase éclaire d'une vive lumière le *ana tamarti šitassiya kirib ekaliya ukin* d'Asurbânipal. Le roi dit qu'il a fait déposer dans son palais les tablettes pour les voir et les lire, ce qui semble tout naturel.

§ 46. Au paragraphe 11 de ces notes, j'ai admis que le mot *iršu* pouvait signifier « gardien ». Depuis, j'ai reconnu : 1° qu'*iršu* est un adjectif; 2° qu'il signifie bien « qui garde », mais plus particulièrement « qui garde dans sa mémoire, instruit ». En effet, R. IV, pl. XV, obv., l. 31-32, nous lisons *ilâni*

[1] Je reviendrai plus tard sur le sens que j'attribue ici à *uparriku*.

iršûti « les dieux savants », *iršûti* traduisant l'idéogramme bien connu ZU. En outre, R. I, pl. XXXIII, l. 17, un général est dit *iršu mudû tuqunti* « instruit, savant dans l'art de la guerre ». En définitive, je crois qu'*iršu* est synonyme de *mudû*.

NOTICE

SUR

LE DIALECTE DE MAʿLOULÂ,

PAR

M. RUBENS DUVAL.

Dans le dernier numéro de l'année 1878 de ce journal, M. Clément Huart a commencé la publication de notes qu'il a prises pendant un voyage en Syrie. Arrivé à Maʿloulâ, il a recueilli quelques mots et quelques phrases du dialecte syriaque qui se parle encore dans cette localité, et il en a donné la transcription en caractères latins sous le paragraphe 3. Sa transcription nous paraît d'autant plus exacte qu'elle est libre de toute influence extérieure. M. Huart n'a pas, en effet, essayé des rapprochements avec les autres dialectes araméens, et il ignorait l'existence du petit recueil que le missionnaire Jules Ferrette avait inséré dans le *Journal of the Royal Asiatic Society* (vol. XX, 1863, p. 431 et suiv.) et le travail que M. Nœldeke, prenant ce recueil pour base, a consacré à ce dialecte dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft* (t. XXI, 1867, p. 183 et

suiv.), sous le titre de *Beiträge zur Kenntniss der aramäischen Dialecte*. Ce recueil consistait en quelques mots, une version du *Pater noster* et une ébauche de conjugaison verbale; la plupart des mots étaient transcrits en caractères syriaques et en caractères arabes.

M. Huart a appris de la bouche des paysans de Maʿloulâ que M. Socin avait été passer six mois à Maʿloulâ et en avait rapporté un vocabulaire complet du dialecte araméen de ce pays. MM. Socin et Prym, pendant leur voyage en Orient en 1869, ont, en effet, recueilli à Maʿloulâ, dans l'espace de cinq à six semaines, une série de contes et de fables que leur narrait une vieille femme du pays (v. *Zeit.*, 1870, t. XXIV, p. 229, extrait d'une lettre de M. Socin). Suivant une lettre de M. Prym, insérée dans le même journal (*Zeit.*, 1871, t. XXV, p. 652), ces deux savants avaient transcrit, savoir : à Ṭour ʿAbedin quatre-vingts textes, et à Maʿloulâ trente autres, qu'ils se proposaient de publier bientôt dans un grand ouvrage qui aurait englobé les divers dialectes araméens qu'ils avaient pu étudier sur place. Le dialecte de Ṭour ʿAbedin devait prendre quatre forts volumes, celui de Maʿloulâ trois petits. Mais ce travail, bien qu'il se soit écoulé neuf années depuis qu'il a été annoncé, n'a pas encore vu le jour. M. Huart a donc été bien inspiré en nous donnant dans ses notes de voyage les quelques éléments que nous nous proposons d'étudier ici, d'autant plus qu'en pareille matière deux témoins valent toujours mieux qu'un seul.

Nous reproduirons d'abord tel quel le tableau des mots et des phrases de M. Huart, en plaçant à la suite de chacun d'eux les mots syriaques ou arabes qui paraissent y correspondre. Nous noterons également les quelques rares mots qui se trouvaient dans la liste de M. Ferrette; car c'est un heureux hasard que ces deux listes soient presque entièrement différentes.

La lettre *Z* dans les citations indique la *Zeitsch. der deut. morgenl. Gesellschaft*, et, sans autre indication, le travail de M. Nœldeke mentionné ci-dessus.

Laḥma « pain » ܠܚܡܐ (*Z.*, p. 186).

Halba « lait caillé » ܚܠܒܐ.

Basra « viande » ܒܣܪܐ.

Nokhchta « morsure » ܢܘܟܫܬܐ.

Nochktha « baiser » ܢܘܫܩܬܐ.

Besnitha « jeune fille » ܒܪܢܝܬܐ.

Chenitha « femme » ܐܢܬܬܐ[1].

Ghabrona « homme » ܓܒܪܢܐ.

Bestchôna « jardin », ar. بُستان.

Gheldja « poule », ar. جاجة.

[1] Dans ce tableau, nous marquerons les lettres occultées d'un trait horizontal infralinéaire, ou *linea occultans*, quoique, l'authenticité de cette ligne ayant été contestée par Ewald (*Abhandlungen zur orient. und biblisch. Literatur*, p. 98) et M. Merx (*Gramm. syr.*, p. 79), l'usage ait commencé à s'introduire d'y substituer le trait supérieur ou *marheṭâná*. M. l'abbé Martin a établi (*Journ. asiat.*, 1872, 1er sem., p. 381 et suiv.), à la suite d'un examen consciencieux des manuscrits, que les Jacobites se servaient de cette ligne dès le XIe siècle, et qu'elle n'est pas une invention tardive des grammairiens maronites.

Dikia « coq », ar. دِيك.

Dabtcha « miel » ܕܒܫܐ.

Kalpa « chien » ܟܠܒܐ.

Safrôna « moineau » ܨܦܪܘܢܐ, syr. ܨܦܪ.

Maranta « fuseau », syr. ܡܪܢܬܐ ar. مِرْدَن.

Zeftcha « fusil à deux coups », ar. vulg. جِفْت (M. Huart).

Moia « eau », syr. ܡܝܐ, d'où ar. vulg. مُوية (M. Huart).

Moia karrisé « eau froide » موية قَرِيسة, syr. ܡܝܐ ܩܪܝܪܐ.

Warta « rose », ar. وَرْد.

Khouppo « épine » ܟܘܦܐ.

Tchouth warta bila khouppo « il n'y a pas de rose sans épine » ܟܘܬܐ ܘܪܕܐ ܒܠܐ ܟܘܦܐ.

Khaukebtha ܟܘܟܒܬܐ, nom d'unité, com. ar. كَوكَبَة.

Noura « feu » ܢܘܪܐ.

Sinoïtha « plateau » (soucoupe), ar. vulg. صِينِيَّة (M. Huart, comp. Dozy, *Supp. au dict. arab.*).

Nohra « lumière » ܢܗܪܐ (*Z.*, p. 185).

Denpo « queue » ܕܢܒܐ.

Denpo errekh « queue longue », syr. ܕܢܒܐ ܐܪܝܟܐ.

Sakva « lune » صَهْباء « rousse ».

Khencha « messe » ܩܘܪܒܐ.

Khotchma « anneau » ܟܘܫܡܐ.

Karcho « argent » قَرْش.

Besôna « garçon » ܒܪܘܢܐ.

Mechḥa « huile » ܡܫܚܐ.

Blota « ville » بِلاد (*Z.*, p. 185, بلاط = *palatium*).

Ghechra « pont » جِسْر.

Raïcha « tête » ܪܝܫܐ, jud.-aram. ר֫אש.

Idakh « ta main » ܐܕܟ.

Ghebinokh « tes sourcils » ܓܒܝܢܟ.

Ednokh « tes oreilles » ܐܕܢܟ.

Temmakh « ta bouche », ar. vulg. تمك (M. Huart et *Z.*, p. 193).

ʿArôba « coucher du soleil » ܥܪܘܒܐ (*Z.*, p. 185).

Soustcha « jument » ܣܘܣܬܐ.

Chimcha « soleil » ܫܡܫܐ.

Marfaktha « oreiller, coussin » ܡܪܦܩܬܐ.

ADJECTIFS.

Yaïsa « bonne » ܛܝܒܐ.

Halya « belle » ܚܠܝܐ.

Errekh « long », *errikha* « longue » ܐܪܝܟ ܐܪܝܟܐ.

Kiôman « noirs », néo-syr. ܟܘܡܢ, syr. ܐܘܡܢ.

Rappan « grands » ܪܒ.

Kéïsa « jolie », ar. vulg. كويسة (M. Huart).

Rakika « gracieuse » ܪܟܝܟܐ.

Khréïna « autre »

Halitha « douce » ܚܠܝܬܐ.

Nechghila « occupée » أنا شغلة (« je suis occupée »).

Sallola « fin, spirituel » ܨܠܠܐ « épuré ».

Ibehell « beau » ܐܒܗܠ.

Zerôkan « bleus » ܙܪܘܩܢ, ar. أزرق.

Chôlan « roux », ar. أشهل « bleu foncé » et « fauve » (Dozy, *Suppl. au dict. arab.*).

ʿAzʿor, pl. *zeʿoran*, « petits » ܙܥܘܪ.

VERBES.

Ókhel « mangeant » أُكْل.

Kim tidakh « enlève-les » (ضذاك) إِصم ايه אדך.

Tach kallês « viens (un peu) », fém. تَعْ جب لَيْ (de قليل شي).

Takh lokha, fém. *tach lokka*, « viens ici » تَعْ جو حوْيَا لَا, fém. تَعْ جب حوْيَا لَيْ.

Zekhatar, fém. *zichetar*, « va-t'en » تَعْ جو آلَا لَا, fém. تَعْ جب لَيْ.

Mo bettakh, fém. *mo bettech*, « que veux-tu ? » *menni* « de moi » مُا تَعْمُر شَيْ, ou مُا تَعْمَش (néo-syr. تَعْ).

Be'ich kelemtha « je veux (te) dire un mot » بَعِيش كَلِمْتَا.

Appi « donne-moi », *appi nochktha* « donne-moi un baiser », هَب لِي نَمْصَا.

Cho bat ana « je ne veux pas » شُو بَعْ أَنَا.

Kom nzellakh « (lève-toi) allons », *apaitha* « à la maison » قُوم نِلَاخ لَبَيْتَا.

Takh lôkha mallakh, fém. *tach lôkha mallech* « viens (pour) que je te dise » تَعْ جو حوْيَا إِمَلَاخ, ou تَعْ جب حوْيَا إِمَلَاش.

Ihmidz « j'ai vu », syro-pal. أَسْمِعْ.

Battêina « nous voulons » بَعْمَنَ.

Rahem « il aime » رَحَم.

Nenzil « nous descendrons » نَنْزِل.

'Abar « entrez » عَبَر.

Kom attar nedmoukh « lève-toi, allons dormir » قُوم آتَار نِدْمُوخ.

Masakh « essuyer » مَسَخ.

Chekôn « enlève-le » شِكُون.

Ko tarba, fém. *ki tarba* « dérange-toi » ܩܘ ܛܪܒܐ ou ܩܝ ܛܪܒܐ = ܩِ ܛَܪَّܒَܐ ou ܩ (« prends garde un peu »).

Mecha « laver » ܡܫܚܫܐ.

Chôthi « je bois », pour *n'choti* ܐܢܐ ܫܬܝܬܝ.

Mo tchôthi « que bois-tu? » ܡܘ ܐܝܟܐ ܫܬܝܬܝ.

Smoutchetar « taisez-vous » ܐܶܫܬܶܩܛܶܪ.

Nzellakh « allons », *ʿawaïnot* « aux sources », *lakachikiah* « aux champs » ܢܙܠܐܟ ܠܥܝܢܘܬܐ ܠܟܫܝܟܝܐ.

Nappich « je te (fém.) donnerai » ܐܢܐ ܢܦܫ ܠܟ.

Aïtha « donne » ܗܒ (« apporte »).

Talla « elle est venue » ܐܬܬܐ.

PARTICULES.

Bahar « beaucoup » ܒܗܪ (v. 5e et 10e formes, « abonder », Dozy, *Suppl.*).

Emhar « demain » ܐܡܚܪ, syr. ܡܚܪ.

Hoch « maintenant » ܗܫ.

Mo « quoi » ܡܘ.

Lina « où? avec mouvement », ar. إِلَى أَيْنَ.

Chou « ne... pas » ܫܘ (ar. vulg. شُوَيَّة).

Hmaie « comment » ܡܢܐ ܗܝ.

Kallès « un peu », contr. de قليل ش.

PRONOMS.

Hatch « toi », *hattchi* « moi » (lis. « toi », fém.), ܐܢܬ, fém. ܐܢܬܝ (Z., p. 185, ھ).

Hodzi « celle-ci » ܗܕܐ, ar. هٰذِهِ ou هٰذِي.

PHRASES.

Ekh tchôbi « comment allez-vous ? » ܐܝܟ ܛܒܝ.

Pâlôch mabsouth « bien portant » ܒܓܐܠ ܠܘܟ ܡܒܣܘܛ (« pour le moment content »).

Ehda halya « une belle personne » ܐܚܕܐ ܚܠܝܬܐ.

Ya habib lippi (ܠܝ) ܝܐ ܚܒܝܒ ܠܝܦܝ « ô aimé de mon cœur ».

Ya hachiché llippi « ô aimée, etc. » ܝܐ ܚܫܝܫܬܐ ܠܝܦܝ.

Aïnoek kioman ou rappan « ses yeux sont noirs et grands » ܥܝܢܘܟ ܟܝܘܡܢ ܐܘ ܪܦܦܢ.

Bartchilmôn ho besnitha « de qui est-elle fille ? » ܒܪܬܫܠܡܘܢ ܗܘ ܒܣܢܝܬܐ.

Ho chenitha « voici une femme » ܗܐ ܐܢܝܬܐ.

Ana gabrona raḥem lo besnitha « cet homme aime cette jeune fille » ܐܢܐ ܓܒܪܢܐ ܪܚܡ ܠܘ ܒܣܢܝܬܐ.

Netchilmonôn « de qui est-elle femme ? » ܢܬܫܠܡܘܢ ܗܘ ܕܡܢ (= ܗܘ).

Au premier coup d'œil jeté sur la liste que nous venons de reproduire, le syriaque de Ma'loulà décèle la large hospitalité qu'il a donnée à l'arabe, qui finira par le supplanter complètement un jour à venir. Si appauvri qu'il soit, cet idiome présente cependant de l'intérêt pour les études comparées des dialectes araméens.

Nous nous référons au travail critique de M. Nœldeke, auquel nous nous contenterons d'ajouter quelques observations que nous suggère l'examen de ce nouveau vocabulaire.

SUR LA PHONÉTIQUE.

Les transcriptions de M. Huart confirment la remarque de Ferrette (*Z.*, p. 188), que *â* est tantôt prononcé pur, tantôt obscurci en *o*, sans règle fixe à cet égard[1], ainsi : *laḥma*, *halba*, *basra*, mais *khouppo*, *denpo*, *karcho*, etc. Le son obscur *o*, conforme à la prononciation des Syriens occidentaux, se modifie en *a*, sans doute sous l'influence de l'arabe.

La diphtongue *ai* est remarquable dans *raïcha* « tête », et *khréïna* « autre », car elle marque la gradation des modifications des voyelles *â*, *ai*, *ê*, *i*, si on compare ces mots avec אַחֲרוֹן ראש رأس d'une part, et إسمٰعيل ذهب d'autre part[2]. De même *ai* devient *â*, *o* dans *ghebinokh*, *ednokh* = جبينكم, ادنكم, où *ô* est devenu bref dans une syllabe fermée, comme *a* dans *tahh tach* (voy. *Z.*, p. 190).

Une voyelle disjonctive (*aleph* prosthétique) se trouve dans : *Ibeḥell* « beau », *emhar* « demain », *ihmidz* « j'ai vu » (sur l'*aleph* prosthétique au parfait, voy. *Z.*, p. 187).

Le redoublement d'une consonne que les Occidentaux ne prononçaient plus est sensible dans *khouppo* « épine », *rappan* « grands », *sallôla* « spirituel ». Le mot *Ibeḥell* présente un redoublement du

[1] Il en est de même dans le dialecte de Tour 'Abedin. Voy. la lettre de M. Prym citée plus haut.

[2] Sur *ai* = *â*, voy. l'article de M. Philippi, *Z.*, 1878, t. XXXII, p. 63 et 64.

lâmad, qui doit avoir pour but de garantir cette liquide contre le mouillement euphonique, comme : בְּרִזְלוֹ, חַנְכָּא.

Les règles de l'aspiration disparaissent dans un imbroglio difficile à démêler. Le son *b* est celui du *beth* aspiré, dans *basra* « viande », *halba* « lait », *dabtcha* « miel », *khaukebta* « étoile », *gebinokh* « tes sourcils », *ʿaroba* « couchant »; *p*, au contraire, celui du *beth* dur, dans *kalpa* « chien », *denpo* « queue », *rappan* « grands ».

Gâmal ne se trouve qu'aspiré dans *ghabrôna* « homme », *ghebinokh* « tes sourcils ». Il traduit le ج arabe dans *ghechra* « pont », et le غ dans *nechghila* « je suis occupée ». Dans *gheldja* « poule », le *lâmad* paraît appartenir à la prononciation du second ج.

Dâlath n'est aspiré que dans *hodzi* « celle-ci » (arab. هٰذِى). Il a le son de *t* dans *wart* = ورد, et *blota* = بِلاد.

Kâph est généralement aspiré au commencement du mot : *khencha* « messe », *khalpa* « chien », *khouppo* « épine »; dans le milieu ou à la fin du mot, il prend les deux prononciations : *nokhchta* « morsure », *idakh* « ta main », *errekh* « long », *rakika* « gracieuse » (au lieu de *rakkikhâ*). Il est mouillé dans *dikia* = ديك et *kioman* de حمم (comp. M. Merx, *Z.*, t. XXII, p. 273 et suiv.). La transcription de *kâph* par *ḥ* dans *ḥemaie* = حُمَا هُمْ est surprenante (voy. *Z.*, p. 192).

Phé est aussi rare dans notre texte que dans celui de Ferrette (*Z.*, p. 192); on le trouve comme *f* dans

safrona « moineau » = ܨܦܪܘܢܐ, et comme *b* dans *tarba* = ܛܪܒܐ.

Ferrette avait constaté trois prononciations pour le *tav :* il était dur, aspiré ou chuintant, et correspondait aux sons ت, ث et ج. Nous les retrouvons toutes trois ici : *tav* est dur dans *tach*, *mo bettach*, etc. ; aspiré dans le suffixe du fém. ܬ. M. Huart remarque, dans la note 3 de la page 490, qu'il se prononce comme le *th* dur anglais, surtout dans la bouche des femmes. Ceci tient à ce que les femmes parlent mieux le syriaque que les hommes[1]. Il est articulé comme le *th* anglais doux dans *iḥmidz* « j'ai vu » = ܚܡܝܬ. Il est chuintant dans le pronom *hatch* (ܐܬ) « toi », *khotchma* « anneau » خاتم, *zeftcha* « fusil » جفت, *soustcha* « jument ».

Le *šin* se prononce quelquefois comme un *t* chuintant ; comp. *dabtcha* = ܕܒܫܐ, *tchouth* « il n'y a pas », à côté de *cho chou*. Bar Hébræus (*Œuv. gram.*, éd. Martin, I, p. 208, l. 18) avait déjà constaté cette particularité chez les Nestoriens, quand le ܫ précédait une des muettes sonores ܒ ; ܓ, ܕ non aspirées. C'est pourquoi il appelle cette lettre une sifflante impropre (ܫܘܪܝܐ ܕܠܐ ܡܫܬܡܥܐ, *id.*, p. 196, l. 20). On sait qu'en hébreu le ש répond au *tav* syriaque

[1] D'après M. Socin (*Z.*, 1870, t. XXIV, p. 230), les femmes parlent un syriaque plus pur et ne parlent que difficilement l'arabe ; les enfants ne savent que le syriaque.

dans les mots où ces deux lettres ont pour correspondant un ث arabe, comme ܬܬܝܢ = ܫܬܝܢ = اثنان.

Notre transcription ne distingue pas le *ṣâdé* du *semcath* : *safrôna* « moineau », syr. ܨܦܪܘܢܐ (mais néo-syr. ܨܦܪܘܢܐ), *soustcha* « jument » ܣܘܣܬܐ, comp. Nœldeke, *Neu-syr. Gram.*, § 22.

Qof est exprimé par *k* dur : *karrisé*, *kim*, *kom*.

M. Nœldeke (*Z.*, p. 194) a déjà remarqué combien les gutturales se maintiennent fermes. ܐ se consolide même en ܗ dans *hatch* « toi ». Il y a cependant peut-être affaiblissement du ܬ dans *yaïsa* = ܝܫܘܥ, et *pâlôch* = ܦܠܚ بحال, et du ܗ dans *chôlan* de اشهل, et *ana gabrona* = ܐܢܐ ܓܒܪܘܢܐ. De même, en syriaque, ܫܗܐ « désirer », répond à l'ar. شَهَا.

Notre transcription distingue le ܬ du ܗ par un point au-dessous de *ḥ;* mais souvent ce point est omis, ainsi إحدى حَلِيَّة *ehda halya*. La prononciation rauque du *ḥeth* (خ ar.) est exprimée par *kh* dans *nzellakh*.

Les phrases que contient notre liste indiquent combien l'assimilation et la chute d'une liquide sont fréquentes dans les liaisons des mots entre eux, comp. : *takh*, *tach*, *zekhatar*, *chekon*, *talla*, *appi*. Des liaisons euphoniques, inconnues à l'ancienne langue, se sont déjà formées en syriaque au XIIIe siècle, sous l'influence de l'arabe, comme le pense avec raison M. l'abbé Martin (*Journ. asiat.*, 1872, 1er sem.,

p. 358). Elles ont dû s'étendre facilement dans le parler populaire et causer les altérations dont nous avons ici plusieurs exemples.

Le mot *barth* « fille » (dans *barthchilmôn*) a conservé le ܪ, qui est tombé en syriaque, mais s'est maintenu dans les autres dialectes araméens. En revanche, cette liquide a disparu dans *lôkha* « ici » = ܠܘܟܐ, où la valeur du ܪ ne s'explique pas facilement, il est vrai. Il en est ainsi en syro-palest. ܠܟܐ ou ܠܘܟܐ (Nœldeke, *Z.*, 1868, t. XXII, p. 485).

SUR LES FORMES.

Le pronom suffixe de la 1re pers. plur. ܢ de ܐܢ (*Z.*, p. 196) se trahit dans *nzellakh* « allons », et abrégé, dans *battéïna* « nous voulons ». Quant au pronom *hattchi* traduit par « moi », il faut lire « toi » fém. Le suffixe de la 3e pers. masc. sing. se prononce *o* dans *ainoek kioman* = ܥܝܢܘܟ ܩܝܡܢ.

On remarquera combien de fois le diminutif se rencontre dans le peu de mots que nous avons : *ghabrona*, *safrona*, *besnitha*, *besona*, *chenitha*. Le diminutif est, on le sait, la forme chérie du vulgaire.

La terminaison *an*, comme plur. masc. dans les adjectifs *kioman*, *rappan*, *zerokan*, *cholan*, *zeoran*, est assurément étrange dans un dialecte araméen, quoique en éthiopien elle forme le pluriel externe que prennent surtout les adjectifs. Nous pensons qu'il y a là une méprise : l'habitant de Ma'loulâ qui

prononçait ces mots les accordait évidemment avec ܥܝܢܐ « yeux », comme dans la phrase *ainoek kioman ou rappan* « ses yeux sont noirs et grands », dont l'antithèse était : *ainoek zerokan* (*cholan*) *ou zeʿoran* « ses yeux sont bleus (bleu foncé) et petits » (ܐܫܗܠ se dit surtout de l'œil). Comme en sémitique « yeux » est du féminin, ces adjectifs avaient la terminaison du fém. plur. ܝ, tandis que M. Huart, par mégarde, pensait au plur. masc. Qu'on nous permette de rappeler ici qu'en syriaque un certain nombre de mots forment leur pluriel sur un sing. masc. ou à forme masculine, allongé par le suffixe *an*, qui doit avoir la valeur du collectif, ex. : ܐܝܟܢܐ « fruits », de ܐܝܟܐ ܡܫܡܫܢܐ « médicaments », de ܡܫܡܫ, ܡܪܢܐ « maîtres », de ܡܪܝ. Cette manière de former le pluriel a pris encore plus d'extension en néo-syriaque et en mandéen (voy. Nœldeke, *Neu-syr. Gram.*, § 68, et *Mand. Gram.*, § 136).

Nous n'avons pas dans notre vocabulaire de nom singulier avec cette terminaison *an*, devenue en araméen si fréquente, et qui sert notamment à former des adjectifs des autres noms. Elle est venue même s'ajouter à celle du féminin qu'un substantif masculin peut recevoir, comme abstraction d'une qualité particulière, comme en arabe خَلِيفَة « khalife », عَلّامة « très savant ». Cette terminaison ne se trouve plus dans ce sens qu'à l'état isolé, dans quelques noms peu usités, comme ܡܫܝܚܐ, plur.

ܩܪܝܒܐ ; ܩܪܝܒܘܬܐ, plur. ܩܪܝܒܘܬܐ[1] ; elle s'est ainsi transformée en ܬܢܐ *thânâ*, pour indiquer une qualité ou une passion à un haut degré, comme ܪܘܓܙܢܐ « très coléreux », רַעֲבָתָן « famélique », עַנְוָתָן augmentatif de עַנְוָן « humble »[2].

Un adjectif à l'état absolu, qualifiant un substantif à l'état emphatique, aurait quelque chose de choquant, on doit donc lire *denpo errikho* pour *denpo errekh* « une queue longue ».

Plusieurs particules présentent de l'intérêt. *Attar* « tout de suite » se rencontre dans *kom attar nedmoukh* « lève-toi, allons dormir », et dans *zekhatar*, fém. *zichetar* « va-t'en ». On peut le comparer avec le néo-

[1] La Péshiṭâ traduit par ܩܪܝܒܘܬܐ l'hébreu מוֹדַע, *Ruth*, II, 1, et par ܩܪܝܒܘܬܐ le mot מֹדַעַת, *id.*, III, 2 ; ces mots signifient, le premier, un parent, le deuxième, un parent par excellence, un proche parent. Déjà Aboulwalid, dans le كتاب الأصول (éd. Neubauer, col. 277, l. 12), avait remarqué le sens augmentatif de la terminaison féminine de ce mot (التاء فيه للمبالغة). Suivant Yussef d'Angora (Joseph Accur. p. 89 de sa *Gramm. syr.*), ܩܪܝܒܐ, plur. ܩܪܝܒܐ, a le sens ordinaire de « savant » ; il le rend par عالم, plur. علماء, tandis que ܩܪܝܒܘܬܐ est celui à qui incombait le droit et le devoir de susciter des héritiers à un parent décédé sans postérité, en ayant des relations (سحم, hébr. ידע) avec sa veuve ; il le traduit par عرابى (voy. *Thesaurus* de Payne-Smith). Le mot מֹדַעַת, entendu dans ce sens, répondrait bien à l'esprit du livre de Ruth, où le devoir de perpétuer une famille qui s'éteint est étendu aux proches parents et non pas limité seulement au beau-frère, comme le lévirat du Deutéronome.

[2] Dans les *targums*, ces deux mots sont ponctués avec *ḥireq* sous l'*aïn* : עִנְוָתָן, עִנְוָן, mais à tort, car tous ces adjectifs sont formés de participes de verbes intransitifs.

hébraïque אֲלֵהֶר contracté de על־אתר (ar. على إثرِهِ), contraction très usitée dans cette langue (comp. אַנֵּב = על־נב) et dont nous avons ici encore deux exemples, dans *apaïtha* « à la maison » = על־הבית, et *ʿawaïnot* « aux sources » = עַל־עֵינוֹת, le *w* maintenant l'*hiatus* entre les deux *ʿaïn*.

Chou « non, ne . . . pas », est abrégé de l'arabe vulg. شُوَيَّة « un peu = pas », comme « rien » = *rem*. Un ش, abrégé de شى, se trouve souvent, dans l'idiome de Syrie et surtout d'Égypte, associé à une négation, ainsi : مُوش طَيِّب « pas bon », لا تَضْرُبْهُش « ne le frappe pas » (voy. Caussin de Perceval, *Gram. arab. vulg.*, p. 120). Dans *kallês* « un peu », la particule s'est contractée avec قَلِيل, le ش s'étant changé en *semcath* en passant en syriaque.

Dans la composition du participe et du pronom, pour former le temps présent, le pronom précède dans : *mo tchobi* « que bois-tu ? », *ekh tchobi* « comment vas-tu » (sur *hobi* = ܗܳܒܺܝ, comp. *Z.*, p. 187); mais il suit dans *cho bat ana* « je ne veux pas », *mo bettakh* « que veux-tu ? »

Il aurait été à désirer que M. Huart eût noté l'accent tonique. Sans doute l'arabe a dû dans cette question exercer de l'influence; mais il aurait peut-être surgi quelque lumière là où nous avons si peu de renseignements positifs.

OBSERVATIONS LEXICOGRAPHIQUES.

Nous donnerons, en suivant l'ordre de la liste,

quelques explications que nous croirons propres à justifier les rapprochements que nous avons faits.

Besnitha « jeune fille » est le féminin de *besôna* « garçon », qui heureusement se rencontre quelques lignes plus bas. En syriaque, le mot ܒܪܢܬܐ, diminutif de ܒܪܐ, signifie « tette, bout de sein », de là le sens de « nourrisson, enfant à la mamelle », qui peut en être facilement dérivé (comp. ܡܢܩܐ). M. Payne-Smith, dans son *Thesaurus*, cite un exemple où le mot ܒܪܐ a le sens de *infans*. Dans notre transcription, *s* = double *zaïn*.

Chenitha « femme » est également un diminutif de *netch* qui se trouve dans la dernière phrase *netchilmonôn*. Le *noun* est tombé comme dans ܐܢܬܬܐ אִשָּׁה (plur. ܢܫܐ נָשִׁים). Le *t* chuintant est rendu, comme nous l'avons remarqué plus haut, tantôt par *ch*, tantôt par *tch*.

Safrôna « moineau », comparé avec צִפּוֹר ܨܦܪܘܢܐ, est un nouvel exemple d'une forme extérieure se substituant à une forme intérieure (diminutif).

Maranta « fuseau » = ܡܪܢܬܐ مِرْدَن (*Bar ʿAli*, édit. Hoffmann, n° 6646), par métathèse du *d* prononcé *t*, comme dans *wart* = وَرْد. Le mot ܡܪܢܬܐ = مُرَّانَة « lance dure, houlette », paraît plus éloigné.

Tchouth « il n'y a pas » est contracte de *chou* « non pas », et ܐܝܬ.

Sahva « lune » est l'arabe ٱلصَّهْبَاء « la rousse », expression appliquée ordinairement au vin. On sait que beaucoup des nombreux mots signifiant « clarté » commencent par une dentale (sifflante ou aspirée) suivie d'une gutturale. Parmi ceux qui désignent un phénomène céleste, correspondrait à notre mot le syriaque ܙܗܘܐ (*Matth.*, XVI, 2, et Lagarde, *Anal. syr.*, p. 186, l. 18) ou l'hébreu זֹהַר (*Job*, XXXVII, 22).

Kencha « messe, église, réunion » (rac. صنع), est devenu en arabe كَنِيسة, qu'on dérive à tort, selon nous, de ἐκκλησία.

Dans *blota* « ville », nous aimons mieux voir le pluriel بِلاد, employé comme collectif, que le mot بَلاط = *palatium*, qui ne paraît pas avoir pris en arabe le sens de « cité »; ط = *t*, comme dans *wart* = وَرْد.

Nous avons assimilé *yaïssa* « bonne » avec يُسْعا « compatissante »; on pourrait aussi mettre en parallèle le syro-palestinien ܝܦܐ « beau », jud.-aram. יָאוּת (Nœldeke, *Z.*, t. XXII, p. 486).

Nechghila « occupée » = شَغِلة. La première syllabe est le pronom de la 1re personne, et le sens est « je suis occupée ».

Ibeḥell « beau » vient vraisemblablement de حَسِن « distingué », comp. hébr. בָּחוּר « jeune homme plein de force ». Cependant l'*aleph* prosthétique et le redoublement du *lâmad* feraient penser à un mot im-

porté, et on songe à l'arabe فَحْل « étalon », au figuré « un homme vigoureux qui marche à la tête des autres, le coq du village », selon l'expression vulgaire. Le changement du ف en *beth* est possible (comp. les prépositions ڤ et بِ, et plus loin *tarba* = طَرْفَة).

Les phrases : *mobettakh*, fém. *mo bettech* « que veux-tu? », *cho bat ana* « je ne veux pas », *battëïna* « nous voulons », méritent de fixer l'attention un moment. Dans ces mots, le radical *bet* ou *bat* se distingue visiblement de celui de *beʿich* « je veux » = ܒܥܝܫ, et paraît identique avec *bet*, usité en néo-syriaque oriental pour former le temps du futur. Dans le dialecte arabe de Syrie et d'Égypte, on se sert aussi pour cet usage du mot بد *bedd* avec le pronom suffixe, comme بده يكتب *beddo yktob* « il écrira » (voy. Caussin de Perceval, *Gram.*, p. 29). Cette prononciation confirme l'opinion de M. Nœldeke qui voit dans ce mot une contraction de حَظّ *quæsitum est ut* (cf. *Neu-syr. Gram.*, p. 295).

Pour le mot *ihmidz* « j'ai vu » = ܐܚܡܝܕ, on peut consulter la note 2, p. XXXVIII, de la *Neu-syr. Grammatik*, et *Z.*, 1868, t. XXII, p. 494 et 515.

Ko tarba, fém. *ki tarba*, doit se rendre par قِ طَرْفَة, fém. قِ طَرْفَة « prends garde un moment ». Le mot لَهْظَة a également le sens de « un moment, un clin d'œil (*Augenblick*) », ainsi on dit لَهْظَة وَاحِدَة « un instant » (Payne-Smith, *Thes.*).

Dans *pâlôch mabsouth* = « pour le moment, satisfait », les deux mots حال (néo-syr. ܗܳܠܳܐ) et ܫܘܝ se sont contractés en *âlôch*. Mais ce mot n'a rien à faire avec le néo-syriaque oriental ܚܸܢܳܢ « gratis » = ܠܳܐ ܫܝܢ (Nœldeke, *Neu-syr. Gram.*, p. 166).

Nous espérons que prochainement une matière plus abondante permettra de donner sur le dialecte de Ma'loulâ un travail plus complet.

POÈME DE ÇABI,

EN DIALECTE CHELHA,

TEXTE, TRANSCRIPTION ET TRADUCTION FRANÇAISE

PAR M. RENÉ BASSET.

I.

De tous les dialectes berbères du nord de l'Afrique, le zouaoua en Algérie et le chelha au Maroc sont à peu près les seuls qui aient une littérature écrite. Les documents indigènes que l'on possède dans les dialectes de Bougie, des Illoulen, d'Ouargla, du Rif, des Chaouïa et des Zenatia se réduisent à quelques contes publiés à la suite de la grammaire du général Hanoteau. Les dialectes des Guanches, d'Aoudjilah, de Ghdamès et de Siouah ne sont guère plus connus, non plus que celui du Mzab, quoique une récente exploration, celle de M. Masqueray, soit loin d'avoir été infructueuse; mais il faut attendre la publication des résultats. Le zouaoua, au contraire, nous offre les chansons populaires, les contes, les k'anouns recueillis par le général Hanoteau, la traduction du catéchisme, des évangiles et des épîtres

par le P. Creuzat[1], le Themchaouth (recueil de contes) et quelques lettres et poésies conservées dans un manuscrit de la Bibliothèque de Leyde[2].

Les textes chelhas, presque tous inédits, sont écrits dans un style plus littéraire, et, malheureusement aussi, plus mélangé de mots arabes. Quoique le berbère puisse former des noms abstraits, il a emprunté presque tous ses termes de droit et de religion à l'arabe, à ce point que, dans certains traités comme le Bah'r eddomouâ et le H'aoudh, à part quelques verbes, les pronoms et un petit nombre de substantifs, tous les mot sont arabes. La plus grande partie des manuscrits berbères de la Bibliothèque nationale appartiennent à ce dialecte :

I. Études berbères par J. D. Delaporte, renfermant entre autres une grammaire chelha incomplète; trente-cinq dialogues avec une transcription et une traduction interlinéaire; un fragment de Kalilah et Dimnah; quelques vers, le poème de Çabi, dont je reparlerai plus loin, et seize lettres commerciales. Tous ces morceaux, écrits en chelha, sont transcrits et traduits. (Fonds berbère n° 1.)

II. Deux manuscrits, contenant les ouvrages sui-

[1] Je ne mentionne pas la traduction des douze premiers chapitres de l'Évangile selon saint Luc, faite par Hodgson pour la société biblique de Londres. M. Newman a montré qu'elle était remplie de fautes.

[2] Cf. De Gœje, *Catal. cod. oriental. bibl. acad. Lugd. Bat.*, in-8°. Leyde, 1873, t. V, p. 128-130.

vants : 1° le H'aoudh (الحوض) « la piscine », composé par Moh'ammed, fils de Âli, fils d'Ibrahim de Sous, et terminé en l'an 1121 de l'hégire. C'est un résumé de la doctrine malékite, d'après Sidi Khalil. Cet ouvrage est écrit dans une sorte de prose rimée. 2° Bah'r eddomouâ (بحر الدموع) « la mer des pleurs », du même auteur, également en prose rimée. M. de Slane (*Hist. des Berbers*, trad. d'Ibn Khaldoun, t. IV, p. 536 et suiv.) a donné un sommaire de ces deux traités, la transcription et la traduction des deux premiers chapitres du second. A l'un des manuscrits est jointe une traduction interlinéaire en patois marocain. (Fonds berbère, n°s 3 et 9.)

III. *Kitab ech-chelha*, renfermant vingt-cinq contes : texte berbère, traduction arabe, transcription en caractères latins et traduction française par J. D. Delaporte. M. de Slane a également publié un de ces contes dans son appendice à l'*Histoire des Berbers*. (Fonds berbère, n° 4.)

IV. Deux manuscrits d'un commentaire sur le Bordah du cheïkh El-Bouçiri. L'un d'eux contient, outre le texte arabe et le commentaire berbère, la traduction de celui-ci en patois marocain. (Fonds berbère, n°s 7 et 10.)

V. Quelques phrases grammaticales sans importance dans un petit manuscrit de cent pages intitulé *Études berbères*. (Fonds berbère, n° 11.)

VI. Un traité sur les devoirs du Musulman, rite malékite, par Sidi Ibrahim fils de Âbd Allah le Sinhadji, d'après Sidi Âli, fils de Moh'ammed, fils de Ouisîden. A la suite se trouve un troisième manuscrit du H'aoudh et du Bah'r eddomouâ. (Fonds berbère, n° 6.)

M. de Slane mentionne deux autres exemplaires de ces derniers ouvrages : l'un appartenant à M. de Gayangos, l'autre à la bibliothèque d'Alger. Enfin M. Rey, attaché à la légation du Portugal au Maroc, possède un manuscrit du commentaire berbère sur le Bordah.

Telle est la littérature manuscrite du chelha. Nous savons néanmoins par El-Bekri qu'en l'an 127 de l'hégire, Çalih' ben Tarif, se donnant pour prophète, écrivit en berbère un K'oran dont quelques mots nous ont été conservés. En 313 de l'hégire, un autre imposteur, Hamin, composa également un K'oran berbère dont un fragment, traduit en arabe, est cité par El-Bekri. Le fondateur de la dynastie des Almohades, Moh'ammed, fils de Âbd-Allah, écrivit, outre trois traités dogmatiques en arabe, qui se trouvent à la Bibliothèque nationale, une traduction berbère du K'oran et de deux de ces traités : le Morchida et le Taouh'id. Hodgson et M. de Slane ne désespéraient pas de voir retrouver un jour ces trois curieux ouvrages chez les Masmouda de l'Atlas. Deux traductions contemporaines du K'oran en berbère, dans la province de Sous, causèrent la mort de leurs auteurs.

Les documents chelhas imprimés sont bien moins importants que les manuscrits. En voici la liste, d'après d'Avezac, Hodgson et M. de Slane :

Jones, *Dissertatio de lingua shilhense*, à la suite de Chamberlayne; *Oratio dominica in diversas linguas versa;* Amsterdam, 1716, in-4°.

Hoest, *Vocabulaire recueilli au Maroc*, à la suite de sa description du Maroc; Copenhague, 1779, in-4°.

Chénier, *Vocabulaire chelha* (t. III des *Recherches sur les Maures;* Paris, 1787, in-8°).

Jackson, *Vocabulaire berbère*, à la suite de sa description du Maroc.

Badia y Lieblich (le faux Âli bey El-Âbbassi), *Vocabulaire de 130 mots chelhas.*

Shaler, *Esquisse de l'État d'Alger*, trad. par Bianchi; Paris, 1830, in-8°. Il a rassemblé les vocabulaires de Shaw, Chénier, Hornemann, Âli-Bey, et y a joint une liste de mots chelhas et mzabis recueillis par Schultze et Bengammon.

Schultze, *Observations sur le chelha* (*Nouvelles annales des voyages*, 1830).

Gräberg de Hemsö, *Remarques sur la langue des Amazirghs*, avec les notes du Rév. Renouard (*Journal of the Royal Asiatic Society*, 1836).

Prichard, *Vocabulaire chelha* (*Researches on the physical history of mankind*, t. II).

Venture de Paradis, *Grammaire et dictionnaire de la langue berbère*, ouvrage publié par A. Jaubert; Paris, 1844, in-4°. Le dialecte de Bougie et le chelha y sont confondus.

J. D. Delaporte, *Spécimen de la langue berbère* (dialecte chelha), un cahier in-folio de 64 pages, renfermant deux dialogues et le poème de Çabi. Le texte est extrait du manuscrit 1, fonds berbère de la Bibliothèque nationale, et accompagné d'une transcription en caractères latins et d'une double version française, l'une interlinéaire, l'autre infiniment trop diffuse et trop libre. Ce texte est assez différent de celui que je publie. Il contient en plus un assez grand nombre de vers que j'ai cru devoir reproduire en note : dans certains passages, en effet, ils servent à compléter le manuscrit, mal écrit et incomplet vers la fin, que j'ai eu à ma disposition. J'ai refait la traduction des passages cités, et vérifié le texte vers par vers sur la copie faite par J. D. Delaporte lui-même, et qui se trouve à la Bibliothèque nationale; car l'édition autographiée renferme de nombreuses incorrections.

De Slane, *Appendice sur les Berbères*, à la suite du IVe volume de sa traduction d'Ibn Khaldoun; Alger, 1856, in-8°. Cet appendice contient : un aperçu sur les origines des Berbères [1], un abrégé de grammaire chelha extrait en partie du manuscrit 1 de la Bibliothèque nationale, une bibliographie complète des ouvrages sur les divers dialectes berbères et la liste de sept manuscrits qui se trouvaient alors à la Bibliothèque nationale, un conte en chelha et en zouaoua,

[1] Sur l'assertion de M. de Slane que le berbère diffère essentiellement du copte par la conjugaison, la déclinaison et le vocabulaire, on peut consulter le travail M. de Rochemonteix intitulé : *Essai sur les rapports grammaticaux qui existent entre l'égyptien et le berbère* : Paris, 1876.

les deux premiers chapitres du Bah'r eddomouà, une lettre en chelha (ces divers ouvrages sont empruntés à Delaporte), enfin quelques notes sur les Berbères d'après les écrivains grecs et latins.

Hanoteau, *Conte traduit en tamazir't de la province de Sous* (Chelha), à la suite de sa *Grammaire kabyle;* Alger, 1858, in-8°, 303 p.

Le dialecte chelha ou tamazir't se parle dans toute la partie occidentale de l'empire du Maroc, depuis Rabat' jusqu'à l'Oued-Noun : il est également la langue des tribus insoumises qui habitent l'Atlas occidental et qui fondèrent au VIe siècle de l'hégire le puissant empire des Almohades. Cependant, il est douteux que, même à cette époque, les Berbères, en écrivant leur langue, aient employé leur alphabet national que nous retrouvons dans les inscriptions lybiques et que les Touaregs ont conservé.

II.

Les lettres arabes ne rendant pas exactement tous les sons berbères, plusieurs signes ont été empruntés à l'alphabet persan : گ, ژ, چ, et, d'après Delaporte, il faut y joindre le caractère ض *zh*, que j'ai rarement rencontré dans un texte écrit par un indigène. Pour les voyelles qui s'écrivent ordinairement, le *fatha*, le *kesra*, le *dhamma* ont les mêmes sons qu'en arabe : le *fatha* représente aussi quelquefois l'*é* fermé, qu'on rend également par le *sokoun* [1]. Les con-

[1] Les différences grammaticales du chelha et du zouaoua étant peu importantes, j'ai cru ne devoir donner ici qu'un court sommaire des

sonnes sont les mêmes qu'en arabe; toutefois, le ظ ne se trouve pas dans un mot d'origine berbère.

Un certain nombre de lettres du même ordre permutent ensemble : د, ذ, ط, ت, ث; ج, چ, ژ; س, ص; خ, غ, ق, etc. Le ث et le ذ, si fréquents dans les dialectes berbères d'Algérie, sont d'ordinaire remplacés, en chelha, par ت et د. Le و redoublé devient ب. Exemple : اوض *aoudh* « arriver », aor. يبّض *ibbodh*.

PRONOMS PERSONNELS.

PRONOMS ISOLÉS.

	Singulier.	Pluriel.
1re pers.	نك *nek* « moi »	نكنى *nokni* « nous ».
2e pers. masc.	كّ *kii* « toi »	كنوى *konoui* « vous ».
2e pers. fém.	كم *kem* « toi »	كنمتى *konamti* « vous ».
3e pers. masc.	نتّا *netta* « lui »	نتنى *netni* ou نثنى *nethni* « eux ».
3e pers. fém.	نتّت *nettat* « elle »	نثنتى *nothenti* « elles ».

A ces pronoms s'ajoutent souvent les particules *i* et *n*. Exemple : *nekkini*, *kin*, etc.

PRONOMS AFFIXES.

	Singulier.	Pluriel.
1re pers.	ى *i* « moi ».	اغ *ar'*, ناغ *nar'*.
2e pers. masc.	ك *k*.	ون *ouen*, كن *kon*.
2e pers. fem.	م *em*, كم *kem*.	كنت *kent*.
3e pers. masc.	س *s*, ت *t*.	سن *sen*, تن *ten*.
3e pers. fém.	س *s*.	سنت *sent*, تنت *tent*.

formes, et renvoyer pour les développements à la grammaire kabyle du général Hanoteau, le meilleur ouvrage sur le berbère d'Algérie, avec le *Dictionnaire français-berbère* (dialecte de Bougie), publié par M. Brosselard. Paris, Imp. royale, 1844, gr. in-8°.

Ces formes varient, suivant qu'elles servent de régime direct ou indirect d'un verbe ou qu'elles sont le complément d'un nom. Dans le premier cas, on emploie la première colonne, dans le second, l'autre colonne.

Le verbe chelha ne se distingue du verbe zouaoua que par la substitution du ت au ث et au ض :

	Singulier.	Pluriel.
1re pers.	زريغ *zer-ir'* « j'ai vu ».	نزر *nezer.*
2e pers.	تزر *tezra.*	تزرم *tezrem.*
3e pers. masc.	يزر *izra.*	زرن *zeren.*
3e pers. fém.	تزر *tezra.*	زرنت *zerent.*

Ce temps n'a pas de sens proprement déterminé; il s'emploie d'ordinaire pour le parfait, mais il peut désigner le futur, surtout avec la particule را *ra* ou غا et اد, et le présent avec la particule اد. Le participe se forme en ajoutant la particule ن à la troisième personne du singulier masculin de l'aoriste. Exemple : يزرَن *izeran* « voyant ».

De même que le zouaoua, le chelha admet des modifications verbales, à l'aide de préfixes : *s* (factitif), *m* (réciprocité), *t* pour *the*, *tse* (passif, réciprocité). Il en est de même pour la formation des noms verbaux par les particules *a*, *t*, *ou*, etc. (Voir Hanoteau, *Grammaire kabyle*, liv. II, ch. II.)

Les substantifs masculins commencent ordinairement par ا, و, ى ; les féminins par ت, excepté يمّا *imma* « mère ». Aux cas obliques, ou lorsque le sujet n'est pas

le premier mot de la phrase ou déterminé par la particule د, l'ا initial se change ordinairement en *ou*. Exemple : امحضار *ameh'dhar* « jeune homme », cas oblique, *oumeh'dhar;* اڭّليد *agellid* « roi », cas oblique, *ougellid.*

Le chelha a deux formes de pluriel : l'une externe, que l'on obtient en ajoutant *en* ou *an* à la fin du substantif, et lorsqu'il commence par un *a*, en changeant cet *a* en *i*. Exemple : اڭّليد *agellid* « roi », pluriel, اڭّليدن *igelliden;* 2° un pluriel interne, combiné d'ordinaire avec le pluriel externe. Exemple : اضاد *adhad* « doigt », pluriel, اضودان *idhoudan;* تڭيّمى *tigimmi* « maison », pluriel, تڭّما *togamma;* اسيف *asif* « rivière », pluriel, اسافن *isafen;* تمزيرت *tamzirt* « pays », pluriel, تميزرا *timizera;* افروخ *afroukh* « garçon », pluriel, افرخان *iferkhan.* Le pluriel de اڭّما *egma* « frère », est يتما *itema;* celui de تمّتوت *tamettout* « femme », est تولوين *toulaouin* « petits cœurs », de ول *oul* « cœur ». Au pluriel féminin, le *t* de la désinence tombe et est remplacé par *en* ou *in*. Le ت sert aussi à former les diminutifs.

Les pronoms démonstratifs et indéfinis sont les mêmes qu'en zouaoua. Comme le mzabi et le tamachek', le chelha a gardé les anciens noms de nombre :

يان *ian* « un », fém. ياض *iadh* ou يات *iat.*
سين *sin* « deux », fém. سنت *senat.*
كراض *kradh* « trois », fém. كراضت *kradhet.*
كز *koz* « quatre », fém. كزت *kozet.*

سمّوس *sommous* « cinq », fém. سمّوست *sommoust.*
سديس *sedis* « six », سديست *sedist.*
سا *sa* « sept », fém. سات *sat.*
ثام *tham* « huit », fém. ثامت *thamet.*
تزا *tza* « neuf », fém. تزات *tzat.*
مراوى *meraoui* « dix », fém. مراويت *meraouit.*
ميا *mia* « cent », emprunté à l'arabe.
يفض *ifidh* « mille ».

Pour « vingt », on dit deux dizaines, « trente », trois dizaines, etc.

Pour l'emploi des particules اغ, را, د, et les prépositions, voir Hanoteau, *Grammaire kabyle*, liv. I, ch. III, et liv. III; de même pour les adjectifs.

III.

Il ne me reste plus qu'à dire quelques mots sur le texte qui suit. Ce poème, très populaire aux environs de Mogador et de Sous, est écrit dans une langue assez pure, en vers syllabiques, que je ne n'essayerai pas de scander, mais qui semblent imiter la mesure du basit' arabe. En effet, en supprimant, comme le font les Berbères, les désinences de la phrase arabe qui marque les divisions du poème, on obtient la notation suivante :

Thomma ççalat | ou esselam | âla Nabi | Moh'ammed

Mais la métrique berbère n'ayant jamais été étudiée, ce n'est qu'avec la plus grande réserve que je formule cette opinion.

La bénédiction invoquée pour le prophète sert à marquer une division en six strophes de longueur irrégulière. Elle ne se retrouve pas dans la copie de la Bibliothèque nationale, beaucoup plus complète que le manuscrit, assez mal écrit sur un feuillet de papier européen, dont je dois la communication à M. Rey, par l'obligeante intervention de M. Barbier de Meynard.

Quelques vers étaient illisibles sur le manuscrit, je les ai remplacés par une ligne de points. Il en est d'autres que je n'ai pu traduire; je me suis contenté d'en donner le texte et la transcription, sans chercher à inventer un sens plus ou moins probable. Du reste, les suppléments de Delaporte, que j'ai placés en note, servent à combler toute lacune. Je n'ai pas cru devoir indiquer les nombreuses différences qui existent entre les deux textes; qu'il me suffise de dire que, sur cent vingt-sept vers dont se compose ce poème, quarante à peine sont identiques dans l'une et l'autre copie. Le texte en lettres arabes est la reproduction exacte du manuscrit; la transcription en caractères français, pour laquelle j'ai adopté le système du général Hanoteau, présente les mots berbères séparés, ainsi qu'ils doivent l'être; enfin, pour la traduction, j'ai suivi pas à pas chaque vers, sacrifiant au besoin l'élégance à la fidélité.

IV.

بسم الله الرّحمن الرحيم
ثم الصّلوة والسلام على نبى محمّد [1]
بسم الله وبالله الباب اروان ايتّا
اتنّان اسدّن الطّلبا غلقران العظيم
5 ابسم وبالله انبدو اكلام لحسن
اسمع كلام الحسن اوجه لخيار لحسن
ربغ انفصل بيت القاصد نيان الحضر
سلمزغ يربّ كملكّس كلّ العمل
استّد ناو تلّا غلحدت اوال اصحان
10 اد سنت التّلوغ لقلبنك او اصمّان
امّت بابس دماس نصبى سل امزّى [2]
الولدين مضان اغد مسكين الحضر
اسهد مولانا السّعيد املاس اغرس
ارت بهر ربّى سرج افكاس لقران [3]
15 ..كّم المّ اتلحتمد لغلوم ارلّن
اتّاس ابب دمّ مدامّلن اغراس
نتمز كّدريغ اكّس ادرغ اول اصحان

حكايت الصّبى مع ابيه وامه حين كانوا فى النار واخرجهم هو من النار بفضل الله وقراق القران العظيم وكان ابوه يقطع الطريق ويقتل الارواح ولم يصلّى واقه كانت تعصى الله ولم تصلّى ولم تطيع زوجها

ثمّ صلات عليك اولّد رسال ملنا
القوام انّبى محمّد رسول لمختار
بينغ كّيس اوّل استدرك والّتران
دمقضا فحضار الّفسار لمات

ربّی درسل الله اغرجغ لعفو افلّاس
امّل یامر ربّی سلجل توت لعتی
ثمّ الصلاة والسلام علی نبی محمّد

اگّزد لمزان ار تزّان کلّ العمل
اگّور ایلّغ الا لحسنبك امولانا
یوم القیام یوم الندام یوم الحشار
یا معشار عباد الله انکرت اللمر
....ن کلّ مدن غلحسب هك ورّ الّن [1]
الّا کر ارسرکس لعبب اتنو ارزریان
اقند اد فغ اگّزل اتنیزر کیان [2]
اکّفّغ امولانا غلّی غر نف نکران [3]
ثم الصّلاة والسّلام علی نبی محمّد

اگّزد لمزان ارتزان کلّ العمل [4]
الّا کر یو لجور گّتنن اکفان

[1] مند کوّل در لحساب ایفاصل کیان
اغد متّضفارن غد لغر یوف نکران
[2] الّکر ارنت اتّکر فدّنیا ارسنتال
ابیناك ایلّ اسکر گّس والیعحان
[3] غلّغتلّ تمّر اگّتن او لشّواش
یود سید رسل الله رحمت المام
اگّلخیار اعزّت اله افکاس لکرام
اشفعاد نبّی محمّد رسول المام
[4] یلزّحام اگّتی غکدن هاك وارّ ایلّان
اقند ابیشّی کر غسران اتفکین

ڭر تشرفن اغتلّى دسوال رحمان
الّا كر يو دّنوب ڭتنين ارلّان
اڭت مولانا دالعذاب احمان الظى [4]
ولا برا لا كنّين اطلب غدّنيا ارتعصوم 35
الّا كر ارتزّ الكذب اغوتن شطان
الّا كر ارتزّ لحرز اغوتن شطان [2]
اسونوا ار بلغ نّبى رسول الكلام
انّغدى لخبر غلقران العظيم
امل كونين الطلبا غدّنيا ارتعصوم 40
ولاين ابزغ..... يتلان
سرت كلّ سلجنت الطلبا دار الكرام
اشغع ڭون مولانا د لقران العظيم [3]

ثم الصلاة والسلام على نبى محمّد
ارغد المّا سوول ندنك ايمحضار 45
اڭز غلعلم الّا غلقصور اعلنين [4]

ينصعان انّبى محمّد افتو سلكرام 1
ينعصان انّبى محمّد افتو ستّران
ازلد كولّ رب طلب محسران انّياس
ارينماس شهوت ندّنيا دلحرام 2
تسكوم نيت اطلبا ذنوب ارزال خقصان
مقكر ايزر غلجه نكرا ايمحان
دّنكلّ سلجنت لنّز امحان اغلّان 3
العنيت دلفواكه اعفا ملننا
ارتصاب لجنت لحبب ايناسن سلّغ 4
اصوت نبب دمّر غكنس بكولّ نتّار

دّ سرس اخت يت الجاريه تنياس
كىّ اتنّاس ايدم العراب اركاك التّحيلّ
ببك دمك لّن غكّنس كلّ ننّار
ترت سل لفرح دلعب اتناس امسكين 50
ادّ شبب اكّلّن لحزن اتحان اغلّان
ادّ شبب اكّلّن اتجد اغر مولانا
دتفصيح لّسان اهذ خفيف لكلام
امولانا لوديننين غنّار[1]
الحرمنك اسيد اد تفكّم النّار 55
نكّ دبب دمّ دلحببنو الا يتمى
سير انّاس الهى الصّبى يان غفغاس
يان انيلى غنّار لجز نيان اتعصون
ثم الصلاة والسلام على نبى محمّد

مّر زكّيس اركان اتّزّال حين اضحاك 60
مرّ زكّيس اغلا غلحزن اتحان ارلّان
دّون ار غلّى غتلى خزن ونتّران
يغن خازن انت اكّىّ نيان لكرسى
اكّان ونّنور اكّسى نت نتّران
الطّف اكان اغدن ونتّران 65
اوجبسد اتحضار غسران انّيس
السّلام عليك خازين نتّران[2]

[1] كى ايكّان اغفر ابينو املنا
[2] يلطيف ياعزيز يا جبار دانت اكّات
تر ستر لسن لّبس ونتّران

اوجبسد اكّن ملك غسران انّياس
عليكم السّلام اوجه الخيار لحسن
مكّد اون الصّبى ارتكّت وتلمرتان 70
مكّد يون الصبّى يداغران لقران
سززن او ركغد لجزنك الحضر
اوجبسد الحضر غسران انّيس
باب دمّا كدنمد افكان ايشقا
مند فى حقّ الله امليك ما نغلّان 75
اوجبسد الّن ملك غسران انّياس
فكت كلّ نّعت الصّبى ما نصّفات
غلّ بابانك دمّك نسكّلت ينّغلّان
اوجباسد الحضار غسران انّياس
باب طويل اوسع الوجه انّاس امليك 80
انّ تك لكّد المربع انّاس الحضار
كحلت عين اكّان رققة [1]
امون دخزين فكين البحور ونسف
لود سلود الغ الكمن ياوّنوا
بير الفلاق الّا غكّنسن كلّ نينّار [2] 85
اوجبسد المّ ملك غسران انّياس
بابك دمع الصّبى نيتنين اينّا
اروال شبب اكّلّين اكان اتّغش يرّ

1 الشّفتين حسن لوجه املاس تّعات
2 فى ود ساقر الطف اجر نامن النّار
يفى بابس دمس محكدن محيان لمرتان

اوجبسد النّ بباس غسران انّياس
90 ترولت زكّنّغ ايو مكّسرولن [1]
نس سدّين نت فلّون اغرسن غلحمّ الاصمّد
امل كنّ ترولت زكّك نغ ما كّسرولن [2]
اركنيد نكز اباب انّاس المحضر
ظلام كلّ تخسنم ابد لكنك اسفوا [3]
95 امنضر متسكرم ابب عذار لغرور [4]
نكّ سكرغ ايو ذنب كّثنين غضّان [5]
نترك تزلّت ارند لغرض ارّى
نقتل روح عمد سل نمز [6]
امنضر متسكرم ابمّ غدار الغرور

ضلى كولّ غتار اعد نك او شقان
غلحتغلّى ابد لتنكّتران
هتى ايناس املك اردتنين اينا
نروك سول نسلسك سول نطعك
كنّ ايناسى ضبى كيد افكان اتّلاس
نززن ابب دتر اجد ركى اكّتران
محنك يدّكر نتسود ايناس ايوى
نلّبد اغرد ازضنع لحما نتران
مننتلكم دززن لعذب اجان اشقان
اختّو ابب دتر ازضكنا كّتران
الكم ايتر مكند افكان اشقا
كيّن دى سقرّ سلعبننس ليسكار
ار نحضاض لفسد اولد اولا تكرضا
نلهد كّار اغرس الّغنفتا سلمرتان

نكّننيس ايو نعّر كّتنيين اد سكرغ [1] 100
اوجبسد الحضر غسران انّياس
صلام كلّ تخسنم ابد لكنك اسفوا
ثمر الصّلاة والسّلام على نبى محمّد

الحمد لله اشفعد الكريم غيان ابدّوا [2]
يان انلى غنّار الجز نيان اطعصون 105
ادّ سبابس انّاس اباب ارواح اتدوت
..... ايو ملك..... [3]
ادّس مّاس انّاس ايمّا رواح اتدّوت
اهو اتنّاس ايو بابك ايزوارن اتنتوبت [4]

ار نعضاض لفسد اولد الا تمما 1
خينغ بابك ايو فدّنيا ارتتعصو
نكّد وتض سكرغ دّنب اروال خضّان
نلهد كّار اغرس الّفننتا سلمرتان
ختترت ابب كيّدمّى غيتّون 2
سلجنت يان ايّكّور غد ايناس اعضر
اتّسبابس ايو مندمك يوف اتفتو 3
نتّت اكيوسن ايو غدس تحن فلاك
تنّر فلك ايو ايكّازن اولشقا
نك ايملن ايكّور غد ايناس ايو
تميرياد تدلّ غدّ نياد لمرتان
الو ننغ ايو لحدد انيّاس اغسكرن
مقو فلّغ نّر نصبرس نيت نقعا
اكّتفلّغ جل نببك سير ايوى 4
انّر فلّغ اغرسن غلعما اولسميض

110 يحل شباب اكّلّين اذ غسران ارلّان
يزند مولانا يان الملك غسران انياس
انا اكرم الكريم الصّبى ماكسلّان
نشفع كلّ غلوليدين الا يتماك
الا لجرانك الصّبى مكنو الان
115 نشفع كلّ غسّ لجدود ارستّستين
سلبر كتمنون ارتّى دلقرآن العظيم
الحمد لله الورجكّتك ابب يورن
طلب الّا غلجنت لغردوس الا يتماس
الحمد لله الورجكّنك ايجيّان
120 اشفع نّبى محمّد رسول الله
..... نجملّات العرش البار تعالى
دا محضارن نسيّد نا عمر بن الخطّاب
ادغ اريا و شيطان ادغ اركّن لعبى
ثمّ الصلاة والسلام على نبى محمّد [1]

نك ايملن ايكّور غد اتناس ايوى
نمير ياد تدلّ فدّنيا دلمرتان
الوننغ ايولحدد اتناس اغسكران
مقر فلّغ تّر نصبرس نيت نقنعا
سر ايناس ابب كيّدمّ اتفتوم
سلجنت نك ايملن يكّور غد ايناس امحضار

[1] تمّت الحكايت الصّبى مع ابيه وامّه انتهى بحمد الله وحسن عونه
تمّ

V.

TRANSCRIPTION.

Bism illahi rrah'mani rrah'imi
Thomma ççalat ou esselam âla nebi Moh'ammed
Bism illah ou billah lbab irouan ainna
At ennan asaddoun et't'alba r'el K'oran alâdhim
5 *A bism ou billahi anebdou kelam leh'asan*
Asmâ kelam alhas'an a ouadjh lekhiar leh'asan
Rir' anfaçal iat elqasid en ian oumeh'dhar
S elmazer' ia rabbi kemel gis koullo alâmal
Asettid naoui tella r'elhadet aoual içh'an
10 *Ad isenit ittilouir' lk'alb enk aouiççeman*[1]
Immout babas d emmas n çabi sol imezzi
Aloualidaïn medhan ir'amma d meskin oumeh'dhar
Ishida maoulana essâid imlas ar'aras
Irat behera rebbi ser rebeh' ifkas lk'oran[2]
15 *. . . ilemma atelah'h'etemed lr'oloum arallan*
Inna as a baba d imma madi immalen ar'aras
Netmez gidrir'a gis ad rer' aoual içh'an
Rebbi d erresoul Allah ar'erdjer' lâfou a fellas
Immil iamer rebbi s elmedjal taouit lâti
20 *Thomma ççalat ouesselam âla nebi Moh'ammed*

Iggiz d elmizan ar itozzan kollo 'lâmal
Iggaouer aillir' illa lh'esab enk a maoulana
Iaoumo lk'iam iaoumon nadam iaoumo lmih'char
Ia mâchar îbad allah anekrat aloumam
25 *. . . n kollo meden r'el h'esab ouarra illan*[3]

[1] *Thomma ççalat âleik a oual ad irsal maoulana*
Ilak'ouam a nabi Moh'ammed resoul el-mokhtar
Biiner' gis aoual asettiderk oual ittiran
[2] *Der'qadha f oumeh'dhar illir' sar lmemat*
[3] *Monad koullo ddar el-h'isab aifaçel kouian*
Ma tidhfaren r'edr'id illir' our iouft nekran

Illa kra ar iserkes lâib a ten our izer ian
Ik'and ad iffer' iga azal a ten izer kouian [1]
Akkafer' a maoulana r'ellir' our noufi nokran [2]
Thomma ççalat ou esselam âla nebi Moh'ammed

30 *Iggiz d el mizan ar itozzan kollo lâmal* [3]
Illa kra ioui lodjour iggoutenin ikafan
Ger tachrafen ar'i telli disoual rah'an
Illa kra ioui ddonoubi iggoutenin arallan
Igit maoulana d elâd'ab ih'man aladhi [4]
35 *Ouala ioura la kounin a t'alba r'eddounia ar itâçoum*
Illa kra ar ittarou lked'oub ir'oui ten chit'an
Illa kra ar ittarou lh'erouz ir'oui ten chit'an [5]
Isaouen our ibeller' ennabi resoul alkelam
An ir'edai lkhabar r'elk'oran alâdhim
40 *Immil kounin a t'alba r'eddounia ar itâçoun*
Oualain. . . . . iilan
Siret kollo s eldjennet at'alba dar alkeram
Ichafâ goun maoulana d el k'oran alâdhim [6]
Thomma ççalat ou esselam âla nebi Moh'ammed

45 *Arrir' d ilemma s oualideinek ai oumehdhar*

[1] *Illa kra ar nit ittenker f eddounia ar isental*
Ibin ak our illi iskar ges oual içhan
[2] *R'illir tella temara iggouten a ouala chiouach*
Iaoui d sidi rasoul Allah reh'amet i lomam
Iga lkhiar iâzza tilahi ifka as lkeram
Ichafâ d nabi Moh'ammed resoul i lomam
[3] *Illi zeh'am iggouten r'akoudanna hak ara illan*
Ik'and aina ichchen kra r'asran a tefkin
[4] *Ian idhân i nebi Moh'ammed iftou s elkeram*
Ian içan i nebi Moh'ammed iftou s enniran
Izlid koullo rebbi t'alba r'ouseran inna iasen
[5] *Iziin asen echchahaouat en dounia d elh'aram*
Teskerem nit a t'alba d'onoub our âla khaççan
Mach kera ar izeri r'eldjah en kra içh'an
[6] *Doun koullo s eldjennet lfaza içh'an ar'ellan*
Al ânait d elfaouakih iâfa maoulana

Iga zer' lâlam illa r'elk'oçour aâlanin [1]
Tedda ser es akhouti iat aldjariah tenna ias
Kii tenna as a ioudem elârab arkag issih'il
Babak d emmak ellan r'ogens n ennar
50 *Tirit sal lfrah' dlâb i tenna as a meskin*
Idda chebab igellin lh'ezen içh'an ar'ellan
Idda chebab igellin isdjed ir'ri maoulana
D tefçih' lisan ahada khefif alkalam
Amaoulana ellan loualidain inon r'ennar [2]
55 *Alh'ormenk a sidi ad itefokkom innar*
Nekkî d baba d immi d alh'abib inou ala itma
Sir inna as allah a çabi ian âfir'as
Ian an ili r'ennar ldjaza n ian itâçoun
Thomma ççalat ou esselam âla nebi Moh'ammed

60 *Marra zeg is ar oukan ittazal h'ina idhehak'*
Marra zeg is ir'illa r'elh'ezen içh'an arallan
Iddoun ar r'illi r'in illa khazin ouin n niran
Iafen khazin nit iggi n ian lekersi
Igan ouin nour igi nit nniran
65 *It't'af igan iâmdan ouin n niran* [3]
Iouadjeb as d ameh'dhar inna ias
Essalamo âleika khazin n inniran
Iouadjeb as d ikkan malek r'ouseran inna ias
Âlaikoumo ssalam a ouadjho lkhiar leh'asan
70 *Makki d iaouin a çabi our tegit ouin lmertan*
Makki d iaouin a çabi ia d ir'eran lk'oran
S ouzizen our igi r'id eldjaza nek oumeh'dhar
Iouadjeb as d ameh'dhar r'ouseran inna ias
Baba d imma kaid nemed ifkan ichk'a
75 *Menid fi h'ak'k' illah a malik ma nir'ellan*

[1] *Ar itçab ldjennet alah'bab inna asen sellar'*
Isaouat n baba d immi r'o kous koullo nnar
[2] *Kii igan ar'effar a baba inou a maoulanâ*
[3] *Ia lat'if, ia âziz, ia djebbar d nit ikkat*
En nar s ennar ilsin libas ouin n niran

Iouadjeb as d illan malek r'ouseran inna ias
Fkat koullo noûat a çabi ma n çiffat
R'illa babak d emmak nsigelt ai nir'ellan
Iouadjeb as d ameh'dhar r'ouseran inna ias
80 *Baba t'ouil aousâ louadjeh inna as a malik*
Imma tega lged almerbâ inna as oumeh'dhar
Kah'lat âino igan rak'ik'ah[1]
Imoun d khazin fkin albeh'our ouin ousafou
Louad s elouad illir' alkemen iaouanou
85 *Bir alfalak' illa r'o gens koll ninnar*[2]
Iouadjeb as d ilemma malek r'ouseran inna ias
Babak d emmak a çabi nitenin ainna
Iroual chebab igellin akan ittar'acha iourri
Iouadjeb as d ilemma babas r'ouseran inna ias
90 *Terouelt zeggig enner' a ioui mak iserouelen*[3]
Nousis eddin not fellaouen ir'arasen r'elhemm la açemmid[4]
Imil kii terouelt zeggig enner' ma k iserouelen
Our keni ad noukiz a baba inna as oumeh'dhar
Tedhlam kollo tekchenem ibadelken ag ousafou[5]
95 *A mendhra ma teskerem a baba r'dar ler'orour*[6]
Nekki sekrer' a ioui d'enoub goutenin r'aççan[7]

[1] *Echchafataïn h'osn loudjouh imlas nouât*
[2] *Fi ouad sak'ar a lat'if adjirna min annar*
Ioufan babas d emmas r'akodan r'ian lmertan
Dhlan kollo r'ennar aâmda nek ou ichk'an
R'el k'alt iller' illan ibadelten ak ounniran
Hati inna as a malek our id tennin ainna
[3] *Nourouk soul neselsak soul ntâmek*
[4] *Kenni inna asen çabi knii d ifkan italas*
Nouzizen a baba d immi idjderkon ak enniran
[5] *Mamenki ad dakor nessouid inna as a ioui*
Nell abada ar'ad r'ar ad izdhenner' lh'ama n niran
Manin telkem d ouzizen l'âd'ab ih'amman ichk'an
Ah'h'inou a baba d immi izdhaken ak ounniran
[6] *Oulakemm a immi ma ken d ifkan ichk'a*
Kouian d'iskerra as s elâib ennes elli iskar
[7] *Our neçkhaçça lafsad a ouelâi aouala toukerdha*

Nterk tazallit our neddi lfardh n rebbi [1]
Nek'tal rououh' âmdan soul nemzi
A mendhra ma teskerem a immi r'dar alr'orour
100 *Nekki tenna ias a ioui niira goutenin ad eskrer* [2]
Iouadjeb as oumeh'dhar r'ouseran inna ias
Dhlam kollo tekhchenem ibadelken ag ousafou
Thomma ççalat ou esselam âla nebi Moh'ammed

Elh'amd lillahi ichfâ d elkerim r'ian iftou [3]
105 *Ian an ili r'ennar aldjaza n ian it'âçoun*
Iddou sbabes inna as a baba arouah' ateddout
. . . . . a ioui malek irouaren (?) [4]
Iddou s emmas inna as a imma rouah' a teddout
Ohoui a tennas a ioui babak aizouaren a tentaouit [5]
110 *Iouh'el chebab igellin idda r'ouseran arallan*
Izend maoulana ian almalek r'ouseran inna ias
Ana akrim alkarim a çabi mak isallan

[1] *Nelha d gar ar'aras illir' nefta s elmertan*
Our neçkhaçça lfesad a oueldi oula nnemima
Khaianer' babak a ioui f eddounia ar nettâçou
Nekki d ou iadh sekrer' eddounoub our ouala khaççan
Nelha d gar ar'aras illir' nefta s elmertan
[2] *Khtirat a baba kii d'immi r'ian en nouen*
S eldjennet ian a iggaouer r'id inna as oumeh'dhar
[4] *Inna as babas a ioui moun d immak iouf a teftou*
Nettat a ktousin a ioui r'oudis temeh'en fellak
Tenarr felluk a ioui igarzen oula chak'k'a
Nekki a imelen a eggaourer' r'idinnas a ioui
Nemiar iad tidilla f oddounia d elmertan
Oulaen enner' lh'edid inna ias ar' sekren
Mak'ar fellar' ennar neçbras nit neknâ
[5] *Iggout fellar' djemil n babak sir a ioui*
Innar fellar' ir'arasen r'el hema oula asemmidh
Nekki a imelen a iggaourer' r'idi tennas a ioui
Nemiar iad tidilla f oddounia d elmertan
Oulaen enner' lh'edid i tenna as ar'sekren
Mak'ar fellar' ennar neçbras nit neknâ
Sir inna as a baba kii d immi a teftoum
S eldjennet nek a imlen iggaouerer'id inna as oumeh'dhar

Nechafâ kollo loualideini ala itemak
Ala djiranek a çabi mak inoualan
115 *Nchafâ kollo r'ammas ldjedoud ar sattou soutin*
Sel bereket mennouen a rebbi d elk'oran alâdhim
Alh'amdo lillah al ouardjeg nek a bab iouroun
T'aleb illa r'eldjennet lferdaous ala itemas
Alh'amdo lillah al ouardjeg nek a bab djouiian
120 *Achafâ nabi Moh'ammed rasoul Allah*
..... n djemalat alârch albari taâla
D imek'dharen en sidna Ómar ben el Khat't'ab
Ad ar' our ioui chit'an ad ar' argin lîbi
Thomma ççalat ouesselam âla nebi Moh'ammed.

VI.

TRADUCTION.

Au nom de Dieu clément et miséricordieux,
Puis bénédiction et salut sur le prophète Moh'ammed [1].
Au nom de Dieu, voici ce qu'a dit l'auteur;
Voilà ce qu'ont dit les t'alebs, d'après le Koran auguste.
5 Commençons ce beau récit par invoquer le beau nom de Dieu.
Écoute ce beau récit, ô homme de bien;
Nous allons raconter l'histoire d'un jeune homme,
En amazir' : ô Dieu, donne à mes actes la perfection..
Ce que nous rapporterons se trouve dans les traditions véridiques.
10 Ton cœur, dur comme le rocher, en sera attendri [2].

[1] Histoire de Çabi, de son père et de sa mère; comment ils étaient en enfer et comment il les en tira par la grâce de Dieu et la lecture du Koran auguste. Son père, cependant, avait volé sur les grands chemins et assassiné; il ne priait pas; sa mère était rebelle envers Dieu, ne priait pas et n'obéissait pas à son mari.

[2] Ensuite, salut et bénédiction sur toi qui as envoyé notre Seigneur
Aux nations, le prophète Moh'ammed, l'apôtre élu;
Puisse ce que je vais dire satisfaire tout le monde!

Le père et la mère de Çabi moururent pendant son enfance;
Ses parents partirent, laissant le jeune homme dans la pauvreté.
Notre Seigneur le fortuné le guida, il lui montra la voie;
Dieu le conduisit vers le profit et lui donna le Koran [1].
15 Ensuite..... en pleurant,
Il lui dit : Pourquoi mon père et ma mère ont-ils abandonné (?) la voie (droite)?
..... je demande une parole sincère,
Ô Seigneur, ô envoyé de Dieu, j'espère mon pardon.
Ensuite le Seigneur ordonnera d'amener les méchants en cercle.
20 Puis salut et bénédiction sur le prophète Moh'ammed.

Il établira une balance pour toutes les actions;
Il s'asseoira jusqu'à ce que ton compte soit terminé, ô Seigneur!
Ô jour de la résurrection! jour du repentir! jour de la réunion générale!
Ô assemblée des serviteurs de Dieu! ô peuples, levez-vous!
25 On examinera le compte de chaque individu [2].
Il y en a qui cachent leurs défauts, de sorte que personne ne les voit;
Mais il viendra, ce jour, où ils apparaîtront aux yeux de tous.
Assiste-nous, ô Seigneur, pour qu'il ne nous arrive rien de fâcheux.
Puis salut et bénédiction sur le prophète Moh'ammed.

30 Il établira une balance pour toutes les actions;

[1] Ensuite, par la volonté divine, le jeune homme mourut.
[2] Rassemblez-vous tous pour que votre compte à chacun soit réglé; Ici, vous ne trouverez rien pour excuser votre conduite.

Il en est qui recevront des récompenses nombreuses et suffisantes.
Entre les piliers de la balance, il y aura des paroles consolantes :
Il y aura des pécheurs qui produiront leurs péchés en pleurant beaucoup.
Le Seigneur établira des peines et allumera les feux de l'enfer [1] ;
35 Il vous inscrira aussi, vous, t'alebs, qui avez été désobéissants dans le monde [2].
Il en est qui ont écrit des mensonges : Satan les a trompés ;
Il en est qui ont écrit des sortilèges : Satan les a trompés [3].
Est-ce que le prophète, mon envoyé, ne vous a pas apporté sa parole ?
Est-ce qu'il ne vous a pas appris (?) la vérité dans le K'oran auguste ?
40 Ensuite, ô t'alebs, vous avez été désobéissants dans le monde.
Aussi. . . . . .
T'alebs, allez tous dans le paradis, séjour de la vertu.
Le Seigneur et le K'oran auguste vous pardonnent [4].
Ensuite, salut et bénédiction sur le prophète Moh'ammed.

45 Je retourne à ce qui concerne tes parents, jeune Çabi.
Il était d'entre les savants ; il alla dans les demeures élevées [5].

[1] Celui qui aura obéi au prophète Moh'ammed sera honoré ;
Mais celui qui se sera révolté contre lui ira dans les flammes.
[2] Ce jour-là, le Seigneur mettra à part tous les t'alebs et leur dira :
[3] Il a embelli pour eux les passions du monde et le péché.
Vous avez commis, ô t'alebs, toute espèce de fautes.
Mais il peut y avoir quelque intercession en votre faveur.
[4] Allez tous dans le paradis, séjour des jouissances et du vrai bonheur,
De la grâce et des fruits (?) ; le Seigneur vous a pardonné.
[5] Il trouva au paradis ses amis et leur dit : J'ai entendu
La voix de mon père et de ma mère au fond de l'enfer.

Alors vint à lui une servante, qui lui dit :
Toi, tu parles l'arabe, lui dit-elle.....
Ton père et ta mère sont au fond de l'enfer,
50 Et tu recherches encore la joie et les divertissements, lui dit-elle, ô malheureux!
L'infortuné jeune homme s'en alla, plein d'un chagrin réel;
L'infortuné jeune homme alla se prosterner et implorer le Seigneur.
D'une voix éloquente, il prononça ces paroles rapides :
Ô Seigneur, mes parents sont en enfer [1];
55 Que ta grâce, ô mon Maître, nous préserve du feu,
Moi, mon père, ma mère, mes amis et mes frères!
Va, Çabi, dit Dieu, je pardonne à l'un d'eux;
Que l'un d'eux reste en enfer, punition du rebelle.
Ensuite, salut et bénédiction sur le prophète Moh'ammed.

60 Tantôt, joyeux de cette réponse, il court en riant;
Tantôt, un chagrin réel l'afflige et il pleure.
Il marcha jusqu'à ce qu'il rencontra le gardien de l'enfer.
Il le trouva assis sur un trône.
Le gardien était assis sur les flammes,
65 Et portait une colonne de feu [2].
Le jeune homme s'adressa à lui et lui dit :
Salut sur toi, gardien de l'enfer.
L'ange lui répondit en ces termes :
Salut, homme honnête, homme de bien.
70 Qui t'amène, ô Çabi, tu n'es pas d'entre les damnés?
Qui t'amène, ô Çabi, lecteur du K'oran?
Ta récompense n'est pas dans les flammes, jeune homme.
Çabi lui répondit alors en ces termes :
Mon père et ma mère ont pris beaucoup de peine pour moi;

[1] Ô Seigneur, toi qui existes, pardonne à mon père!
[2] Ô Dieu bienfaisant, ô Dieu généreux, ô Dieu puissant! Il entassait Feux sur feux, vêtements de flammes pour les damnés.

75 Par la vérité de Dieu, ô ange, regarde où ils sont.
L'ange lui répondit alors en ces termes :
Fais-moi leur description, Çabi; quels sont leurs traits?
Nous chercherons alors où sont ton père et ta mère.
Alors le jeune homme lui répondit en ces termes :
80 Mon père est grand, large de figure, dit-il, ô ange.
Ma mère a la taille carrée, dit le jeune homme,
Les yeux noirs et petits [1].
Le gardien l'accompagna; ils allèrent dans les mers de flammes,
De fleuve en fleuve, jusqu'à ce qu'ils arrivèrent à un puits,
85 Au puits d'El-Falak', qui est au fond de tous les enfers [2].
Alors l'ange s'adressa à lui en ces termes :
Voilà ton père et ta mère, Çabi.

Le malheureux jeune homme se détourna, s'évanouit et revint à lui.
Son père lui adressa alors ces paroles :
90 Tu nous fuis, ô mon fils! Qui te fait fuir?
Pour toi, nous avons fait des dettes, nous avons couru les chemins par la chaleur et le froid.
Cependant tu nous fuis. Qui te fait fuir?
Ô mon père, dit le jeune homme, nous ne vous reconnaissions pas;
Vous êtes entièrement noirs et enlaidis; ces feux vous ont changés [3].

[1] Les lèvres belles et la figure lisse.
[2] Dans le fleuve du Sak'ar, ô Dieu puissant, préserve-nous du feu!
Il trouva son père et sa mère livrés alors au supplice;
Ils étaient entièrement noircis par le feu. Malheureux celui qui souffre!
Les flammes les avaient entièrement changés.
Ce ne sont pas eux, dit-il, ô ange.
[3] En effet, répondit-il, nous sommes noircis, ô mon fils.
La chaleur des feux nous accable toujours ici.

95 Puis-je savoir, ô mon père, ce que vous avez fait dans la maison de l'erreur (le monde)[1]?

Ô mon fils, j'ai commis des fautes nombreuses et entières[2];

Nous avons négligé la prière; nous n'avons pas observé le jeûne du Seigneur;

Nous avons commis volontairement des meurtres, en outre, nous avons volé[3].

Puis-je savoir, ô ma mère, ce que vous avez fait dans la maison de l'erreur?

100 Moi, lui dit-elle, ô mon fils, j'ai commis bien des fautes[4].

Alors le jeune homme leur parla en ces termes:

Vous êtes entièrement noirs et enlaidis; ces flammes vous ont changés[5].

Ensuite, salut et bénédiction sur le prophète Moh'ammed.

Louange à Dieu! le Seigneur généreux a pardonné à l'un de vous[6].

105 Que l'un reste en enfer, rétribution du rebelle.

Il alla vers son père, et lui dit: Pars, mon père, retire-toi.

Comment es-tu parvenu à ce brasier, à ce lieu de tourments, de tortures?

Hélas! mon père et ma mère, les feux vous ont entièrement accablés.

1 Et vous aussi, ô ma mère, pourquoi souffrez-vous ces tourments?

Chacun lui avoua les fautes qu'il avait commises.

2 Il ne me manque aucun péché, ô mon fils, pas même le vol.

3 Nous avons suivi la route du mal jusqu'à notre arrivée dans les supplices.

4 Il ne me manque aucun péché, ô mon fils, pas même la calomnie.

Ô mon fils, j'ai trompé ton père dans le monde, j'ai été désobéissante.

J'ai commis des fautes avec un autre; il ne me manque aucun péché.

Nous avons suivi la route du mal jusqu'à notre arrivée dans les supplices.

5 Mot à mot: ces tisons.

6 Choisissez, ô mon père et ma mère, que l'un de vous

Aille en paradis, et que l'autre reste ici, dit-il, ô mon père et ma mère.

..... ô mon fils..... [1]
Il alla vers sa mère, et lui dit : Pars, ô ma mère!
Non, mon fils, lui dit-elle, emmène plutôt ton père [2].
110 Le jeune homme fut étourdi et se mit alors à pleurer.
Alors notre Seigneur envoya un ange pour lui dire :
Je suis généreux parmi les généreux, ô Çabi, pourquoi pleures-tu?
Nous pardonnons à tes parents, ainsi qu'à tes frères,
A tes voisins, ô Çabi, à tes proches;
115 Nous pardonnons à tous tes ancêtres, jusqu'à la septième génération.
Entends leurs bénédictions, ô Seigneur, ô K'oran auguste!
Louange à Dieu..... ô porte.....
Le t'aleb demeura dans le jardin du paradis, ainsi que ses frères.
Louange à Dieu..... ô porte.....

[1] La lecture de ce vers est rendue impossible par une déchirure de la page; mais les vers que donne ci-dessous le texte de Delaporte suppléent au sens :

Son père lui dit : Mon fils, emmène ta mère; il vaut mieux qu'elle s'en aille :
Elle t'a porté dans son sein; elle s'est fatiguée pour toi, ô mon fils.
Pour toi, ô mon fils, elle a surmonté la douleur et la peine.
Quoi qu'il arrive, ô mon fils, je resterai ici.
Dans le monde, nous nous sommes habitués à cette abjection et à ce supplice.
Nos cœurs sont faits de fer, lui dit-il;
Quelque violent que soit le feu, nous le supporterons avec résignation.

[2] Ton père nous a rendu de grands services, va, ô mon fils;
Pour nous, il a couru les chemins par le chaud et le froid.
Quoi qu'il arrive, ô mon fils, je resterai ici, lui dit-elle.
Dans le monde, nous avons été habitués à cet abaissement et à ces souffrances.
Nos cœurs sont de fer, lui dit-elle;
Quelque violent que soit le feu, nous le supporterons avec patience.
Partez, dit-il, ô mon père et ma mère; vous irez
En paradis, et moi je demeurerai ici, dit le jeune homme.

120 Intercède pour nous, prophète Moh'ammed, envoyé de Dieu,

(Pour que nous voyions?) les splendeurs du trône du Créateur, qu'il soit exalté,

Nous, serviteurs de notre seigneur Ômar, fils d'El-Khat't'ab.

Je demande que Satan ne m'emporte pas; je demande le pardon de mes fautes [1].

Ensuite, salut et bénédiction sur le prophète Moh'ammed.

[1] J'ai fini l'histoire de Çabi, de son père et de sa mère. Elle est terminée,

Grâce à Dieu et à son aide bienveillante.

Pendant l'impression de cet article, j'ai retrouvé dans mes notes l'indication d'un ouvrage qui a échappé à M. de Slane, et que malheureusement je n'ai pu parvenir à me procurer. Il est intitulé :

Narrative of Sidi Brahim ben Moh'ammed El Messi El Susi in the berber language with interlineary version and notes, by *Newmann*, in-8°, 52 pages. (Calcutta, 1840?)

TRADUCTION ARABE

DU

TRAITÉ DES CORPS FLOTTANTS

D'ARCHIMÈDE,

PAR M. H. ZOTENBERG.

Parmi les nombreux opuscules de mathématique et d'astronomie que renferme le manuscrit de la Bibliothèque nationale, supplément arabe, n° 952 *bis*, manuscrit dont l'importance a été signalée plus d'une fois [1], se trouve (fol. 22 v° - 23) une version des principaux énoncés du traité d'hydrostatique d'Archimède. Il y a quelques années, j'ai communiqué une traduction de cette pièce à M. Ch. Thurot, qui en a fait usage dans ses *Recherches historiques sur le Prin-*

[1] Voyez Caussin, *Le livre de la grande table hakémite* (extrait du tome VII des *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*), p. 222. — Wœpke, *Notice sur des traductions arabes de deux ouvrages perdus d'Euclide*, dans le *Journal asiatique*, 4e série, t. XVIII (1851), p. 217 et suiv. — *Mémoires présentés par des savants étrangers à l'Académie des sciences (sciences mathématiques et physiques)*, t. XIV, p. 663, où feu M. Wœpke, qui a édité les plus importants des ouvrages contenus dans ce ms., en a donné une description complète; mais il n'a pas déterminé d'une façon entièrement exacte le traité d'Archimède.

cipe d'Archimède[1]. Comme la version arabe, assez ancienne (le manuscrit est daté de l'an 358 de l'hégire), n'est pas entièrement conforme au texte grec, ni à la traduction latine, qui, d'ailleurs, reposent sur des traditions incertaines[2], quelques personnes ont paru désirer la voir publier intégralement. La voici telle qu'elle est donnée par le manuscrit; j'y ai seulement ajouté les points diacritiques qui manquent souvent.

مقالة لارشميدس فى الثقل والخفّة ∴ ان بعض الاجسام والرطوبات
اثقل من بعض . فامّا يُقال للجسم انّه اثقل من الجسم او للرطوبة
انّها اثقل من رطوبة اخرى او للجسم انّه اثقل من الرطوبة
متى كانا اذا اُخِذ منهما شيئان بمقدار واحد فى المساحة ثم
وُزنا كان احدهما اثقل من الاخر . فامّا ان كان وزنهما سوآء فليس
يقال ان احدهما اثقل من صاحبه . والذى يقال انّه اثقل هو
الاكثر وزنا ∴ ونضع ان للرطوبة فى طبيعتها ان تكون اجزآؤها
المتّصلة مستوية فى الوضع وما يضغط منها اكثر يدفع ما يضغط
منها اقلّ وكلّ واحد من اجزآئها يضغطه ما فوقه على الشاقول

[1] *Recherches historiques sur le Principe d'Archimède* (extrait de la *Revue archéologique*). Paris, 1869, p. 86.

[2] Nous n'avons du texte grec que les énoncés des postulats et des huit premières propositions, avec la démonstration de la première proposition du premier livre. Ce fragment a été publié, d'après deux manuscrits de la bibliothèque du Vatican, par le cardinal Mai (*Classici auctores e Vaticanis codicibus editi*, t. I, p. 426 et suiv.). On ne connaît pas l'origine de la traduction latine, dont le premier livre a été imprimé, pour la première fois, à Venise, en 1543, par Tartaglia. Une édition du texte complet, en deux livres, a paru en 1565, également à Venise; et une autre, dans la même année, à Bologne.

ان لم تكن الرطوبة محصورة فى شىء يضغطه[1] شىء آخر [∴] كلّ رطوبة قائمة لا تتحرك فان شكلها شكل كُرَة ∴ اذا كان جسم مساوى (*sic*) فى الثقل لرطوبة ما فانّه اذا أُلقى ذلك الجسم فى تلك الرطوبة رسب فيها الى ان يساوى سطحه سطحها فقط ∴ اذا كان جسم ما اخفّ من رطوبة ما فانّه اذا أُلقى ذلك الجسم فى تلك الرطوبة لم يغرق فيه (*sic*) باجمعه بل كان منه شىء خارج عن سطح الرطوبة [∴] اذا كان جسم ما اخفّ من رطوبة فانّه اذا أُلقى فيها غرق منه مقدار. اذا أُخذ مقدار من الرطوبة مساو فى المساحة للمقدار الذى غرق منه وُجد وزن ذلك المقدار من الرطوبة مساويا لوزن الجرم كلّه ∴ اذا كان جسم ما اخفّ من رطوبة وغمر فيها فان صعوده يكون بقوّة مساوية لقوّة فضل ثقل مقدار من الرطوبة مساوٍ فى المساحة لذلك الجسم على ثقل ذلك الجسم ∴ اذا كان جسم ما اثقل من رطوبة وأُلقى فيها فان ثقله اذا وقع مساو لفضل ثقل ذلك الجسم على ثقل مقدار من الرطوبة مساو فى المساحة لذلك الجسم ∴ اذا كان جسم ما اخفّ من رطوبة وكان شكل ذلك الجسم شكل قطعة من كُرَة وأُلقى ذلك الجسم فى تلك الرطوبة وتعهد[2] الذى يلقيه ألّا تلقى قاعدته الرطوبة فان الشكل يكون قائما حتى يكون مِحوَر[3] قطعة

[1] Telle était la leçon primitive du ms.; mais un lecteur a effacé l'ى final et a écrit, à la marge, يضغطها.
[2] Ms. وتعهد.
[3] Ms. محوز.

الدائرة على شاقول. وان ميل ايضا بعد الّا تلقى القاعدة الرطوبة لم يبق مائلا بل عاد الى القيام على الاستواء ∴ اذا كان جسم ما اخفّ من رطوبة ما وأُلقى فيها كان نسبة ثقل ذلك الجسم الى ثقل مقدار من الرطوبة مساو فى المساحة لذلك الجسم كنسبة ثقل ما غرق فى الرطوبة من ذلك الجسم الى ثقل جميع ذلك الجسم ∴ تمّت مقالة ارشميدس ∴

On voit que le texte arabe commence par un théorème qui manque dans les versions occidentales et qui pose le principe même du poids spécifique : « Traité d'Archimède sur la pesanteur et la légèreté. Il y a des corps solides et liquides dont les uns sont plus lourds que les autres. On dit qu'un corps est plus lourd qu'un autre ou qu'un liquide est plus lourd qu'un autre liquide, ou qu'un corps est plus lourd qu'un liquide, lorsqu'en prenant de chacun des deux une portion égale en étendue, et en les pesant, on trouve que l'une est plus lourde que l'autre. Mais si leurs poids sont égaux, on ne dit pas que l'un soit plus lourd que l'autre. C'est quand le poids (de l'une des portions qu'on a prises) est plus lourd, que l'on dit que (le corps auquel elle appartient) est plus lourd (que l'autre). »

Suit le premier postulat, dont voici le texte grec : *Ὑποκείσθω τὸ ὑγρὸν τοιάνδε τινὰ φύσιν ἔχον ὥσΐε τῶν μερῶν αὐτοῦ ἐξ ἴσου κειμένων καὶ ὠθεῖσθαι συνεχῶν ὄντων ἐλαύνεσθαι τὸ ἧΐΐον ὠθούμενον ὑπὸ τοῦ μᾶλλον ὠθουμένου καὶ πάντων αὐτοῦ μέρων ὠθεῖσθαι ὑπὸ τοῦ*

ὑγροῦ ὑπεράνω αὐτοῦ ὄντος κατὰ κάθετον, ἐὰν τὸ ὑγρὸν ᾖ καταβαῖνον ἔν τινι καὶ ὑπὸ τινος ἑτέρου πιεζόμενον. Ce que la traduction latine exprime ainsi : « Supponatur humidum habens talem naturam, ut partibus ipsius ex æquo iacentibus et existentibus continuis, expellatur minus pulsa a magis pulsa, et unaquæque autem partium ipsius pellitur humido quod supra ipsius existente secundum perpendicularem, si humidum sit descendens in aliquo et ab alio aliquo pressum. » Les mots *ex æquo iacentibus et existentibus continuis*, que Tartaglia, dans sa traduction italienne, publiée en 1551, interprète par « egualmente distante del centro del mondo over della terra[1] », sont traduits dans l'arabe par المتّصلة مستوية في الوضع. Le traducteur arabe paraît, en effet, avoir compris la supposition d'une manière différente. Mais il est certain qu'il a mal rendu la fin de la phrase, en y introduisant une négation et en traduisant καταβαῖνον par محصورة.

La première proposition du texte grec et de la version latine manque dans l'arabe.

La deuxième proposition se lit ainsi dans la version latine : « Omnis humidi consistentis ita ut maneat in motum (*lisez :* non motum) superficies habebit figuram sphæræ habentis centrum cum terra. » Comme les mots *habentis centrum cum terra* se trouvent aussi dans le texte grec (ἔχουσα τὸ αὐτὸ τῇ γῇ κέντρον), tout soupçon d'une interpolation récente est

[1] Voyez Thurot, *l. c.*, p. 13.

exclu ; mais leur omission dans la version arabe ne laisse pas que d'être digne de remarque.

Les propositions III à VI sont assez exactement reproduites dans la version arabe. Pour faciliter la comparaison, je place ici le texte latin :

« Propositio III. Solidarum magnitudinum quæ æqualis molis et æqualis ponderis cum humido dimisse (dimissæ) in humidum demergentur ita ut superficiem humidi non excedant nihil et non adhuc referentur ad inferius. — Propositio IV. Solidarum magnitudinum quæcunque leuior fuerit humidi (humido) dimissa in humidum non demergetur tota, sed erit aliquid ipsius extra superficiem humidi. — Propositio V. Solidarum magnitudinum quæcunque fuerit leuior [humido] dimissa in humidum in tanto demergetur ut tanta moles humidi quanta est moles demersæ habeat æqualem grauitatem cum tota magnitudine. — Propositio VI. Solida leuiora humido ui pressa in humidum surrexi (*sic*) feruntur tanta ui ad superius quanto humidum habens molem æqualem cum magnitudine est grauius magnitudine. »

Dans la septième proposition, Archimède établit qu'un corps plus lourd que le liquide dans lequel il est plongé entièrement sera plus léger d'une quantité égale au poids d'un volume du liquide égal au volume du corps. *Τὰ βαρύτερα τοῦ ὑγροῦ στερεὰ καθειμένα εἰς τὸ ὑγρὸν οἰσθήσεται κάτω ἕως οὗ καταβαίνωσι καὶ ἔσται τοσούτῳ κουφότερα ἐν τῷ ὑγρῷ ὅσον ἔχει τὸ βάρος τὸ ὑγρὸν ἰσομέγεθες τῷ στερεῷ μεγέθει.* « Grauiora humido demissa in humidum ferrentur (feren-

tur) deorsum donec descendant, et erunt leuiora in humido tantum, quantum habet grauitas humidi habentis tantam molem, quanta est moles solidæ magnitudinis. » La version arabe, sans être littérale, énonce le même principe.

La huitième proposition se lit ainsi dans le latin : « Si aliqua solida magnitudo habens figuram portionis sphæræ in humidum demittatur ita ut basis portionis non tangat humidum, figura insidebit recta ita, ut axis portionis secundum perpendicularem sit. Et si ab aliquo trahitur figura ita, ut basis portionis tangat humidum, non manet declinata secundum demittatur, sed recta restituatur. » Le traducteur arabe a ajouté à cette proposition la formule relative au poids spécifique du corps, formule qui, à la vérité, paraît inutile; car il ne peut s'agir dans ce cas que d'un corps plus léger que le liquide.

La neuvième proposition manque dans la version arabe, qui contient, en revanche, comme conclusion, la première proposition du second livre du traité d'Archimède. Celle-ci est formulée, dans la traduction latine, en ces termes : « Si aliqua magnitudo existens leuior humido demittatur in humidum, hanc habebit proportionem in grauitate ad humidum mobilis æqualis sibi, quam habet demersa magnitudo ad totam magnitudinem. »

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 9 MAI 1879.

La séance est ouverte à huit heures par Ad. Regnier, vice-président. Le procès verbal est lu, la rédaction en est adoptée.

Est reçu membre de la Société :

M. Baldmar F. Dobranich, professeur à l'Association philotechnique, présenté, par MM. Garrez et Ferté.

Il est donné lecture d'une lettre de M. Marcel Devic qui accuse réception des ouvrages envoyés à la faculté de Montpellier, au nom de la Société asiatique, et adresse ses remerciements au Conseil.

M. Oppert, revenant sur un fragment d'inscription assyrienne qu'il a le premier traduite en 1865, corrige certains passages de son ancienne interprétation, par exemple *nipih* qu'il propose de traduire par *culmination* au lieu de *lever* (d'une étoile); *karkuma eru* « le safran qui attire » c'est-à-dire l'ambre jaune. Il résulterait de ce passage que, dès une haute antiquité, les caravanes assyriennes allaient à travers l'Europe jusque dans la Baltique pour y recueillir l'ambre. Ce fait important déjà signalé par Letronne trouverait donc ici sa confirmation. La communication de M. Oppert sera insérée dans un des prochains cahiers du *Journal*.

La séance est levée à neuf heures et demie.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'Académie. *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg.* VIIe série, t. XXVI, numéros 5 à 11. In-4°.

— *Bulletin* de la même Académie, t. XXV, numéro 3. In-4°.

Par les rédacteurs. *Revue africaine*, numéros de novembre-décembre 1878. Alger; Paris, Challamel. In-8°.

Par la Société. *Transactions of the Asiatic Society of Japan.* Vol. VI, part III; vol. VII, part. II. Yokohama 1878-79. In-8°.

Par l'auteur. *Investigações sobre o caracter da civilisação árya-hindu*, por G. de Vasconcellos Abreu. Lisboa, 1878. Gr. in-8°, 56 pages.

— *Importancia capital do sãoskrito como base da glottologia árica*, por G. de Vasconcellos Abreu. Lisboa, 1878. Gr. in-8°, 39 pages.

— *Dictionnaire khmêr-français* par E. Aymonier. Saigon, 1878. In-4°, autogr. XVIII-436 pages.

— *Textes khmers* publiés avec une traduction sommaire pas E. Aymonier. 1er série. Saigon, 1878. In-4°, autogr. 84-[illegible] pages (295 p.).

SUPPLÉMENT AU PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 18 AVRIL 1879.

M. Halévy a la parole pour présenter quelques observations sur les dernières études accadiennes de M. Lenormant, parues dans le *Journal asiatique.*

Les assyriologues s'efforcent de prouver l'existence de la langue accadienne en analysant les textes dits bilingues qui figurent dans le grand recueil de M. Rawlinson. Dans ces textes, la version qu'on nomme accadienne précède toujours, verset par verset, la version assyrienne. M. Halévy s'appuie sur les mêmes textes pour nier l'existence de l'idiome d'Accad. Il considère la première version comme une cryptographie

artificiellement combinée par les Assyriens eux-mêmes et ne constituant aucune langue réelle. L'analyse des phénomènes accadiens se ressent fortement de cette divergence de point de départ. Tandis que les assyriologues rapprochent les mots accadiens de certains idiomes non sémitiques, surtout de ceux de l'Asie septentrionale, M. Halévy en cherche l'origine dans l'assyrien sémitique. Cette divergence de procédé s'accentue davantage lorsque le vocable accadien ne diffère de son correspondant assyrien que par une légère nuance de vocalisation. En pareil cas, les assyriologues admettent l'emprunt d'une langue à l'autre, en donnant pour la plupart la priorité à l'accadien, tandis que, pour M. Halévy, le vocable accadien est le produit d'une altération voulue du mot assyrien. M. Halévy cite deux exemples tirés du travail de M. Lenormant.

L'idée de « regarder » (ass. פלס) est exprimée paraphrastiquement en accadien par les deux idéogrammes SI-BAR ou SI-SE. La signification de ces idéogrammes est connue : signifie « œil, source, fontaine » ; donne l'idée de « partager, séparer, distinguer[1] » ; enfin a le sens de « poser » ; signifie donc « distinguer de l'œil », et « poser l'œil ». Cette dernière expression répond exactement à l'hébreu שָׂם עַיִן et constitue par conséquent un idiotisme sémitique. Maintenant l'idéogramme est souvent remplacé par le mot INE, lequel est évidemment identique avec l'assyrien *inu*, qui, à son tour, correspond au sémitique עַיִן, عَيْنٌ. Ainsi, non seulement le tour de la paraphrase, mais chaque mot dont elle se compose est indubitablement sémitique ; n'est-il pas clair que l'ensemble ne peut être autre chose qu'une composition artificielle fondée sur l'assyrien ?

Le second exemple que cite M. Halévy est l'accadien « main », dont la lecture QAT a été établie par M. Lenormant conformément à l'opinion constante de M. Halévy. Mais ce QAT ne peut raisonnablement être séparé du mot assyrien

[1] Racine sémitique ברר.

signifiant main, *qatu*. Il y a donc là un nouvel emprunt d'une langue à l'autre. M. Lenormant affirme que *qatu* est sans analogies sémitiques, et que l'araméen talmudique קתא « manche, poignée », n'est dans son isolement qu'un pur emprunt à l'assyrien, lequel l'avait de son côté emprunté à la langue d'Accad. Sur cela, M. Lenormant établit une comparaison avec le mot qui désigne la main dans treize idiomes ougro-finnois, probablement d'après M. Donner. M. Halévy conteste le caractère scientifique d'un semblable procédé; d'autant plus que le mot *qatu* קתא est en réalité la forme féminine du sémitique קָנֶה, قَنَا « canne, bâton »[1]. Le mot קָנֶה, avec le sens de « manche, poignée », se trouve dans Job, XXX, 22, et M. Halévy l'a indiqué dans le *Journal asiatique* (mars-avril 1876, p. 375). Dans le Talmud, on trouve la forme pleine קנתא d'où le pluriel talmudique קנתות. M. Halévy regrette aussi que M. Lenormant se soit laissé égarer par M. Delitzsch qui prétend que le mot קתא ne se rencontre que dans un passage unique de la Mischna, mais il laisse à une plume autorisée à prouver l'erreur de l'assyriologue allemand. L'origine sémitique de *qatu* étant démontrée, les rapprochements tentés par M. Lenormant tombent d'eux-mêmes, et on doit reconnaître que le mot accadien QAT découle de l'assyrien. Mais cela ne résout pas encore toutes les difficultés quand on envisage l'accadien comme un idiome réel. En effet, le signe QAT appartient au fond primitif du syllabaire cunéiforme, comment admettre qu'à une époque aussi reculée que celle de l'invention de l'écriture cunéiforme (au moins trois ou quatre mille ans avant J. C.), les Accads eussent déjà employé un mot étranger pour désigner une idée aussi commune? Il y a plus, l'accadien QAT s'abrège en QA et GA; et cette fluctuation entre Q et G suit de nouveau l'habitude assyro-babylonienne de prononcer indifféremment *qatu* et *gatu*. Ici on ne peut raisonnablement penser à la transmission d'une loi phonétique d'un peuple à l'autre, et la seule solution possible

[1] La perte du *noûn* radical a aussi lieu dans *pâtu* « face » pour *pântu*.

qui se présente à tout esprit non prévenu, c'est de reconnaître que l'accadien QAT et ses abréviations QA et GA constituent des phénomènes artificiels inventés par des hommes qui parlaient l'assyrien.

Resserré par l'heure avancée dans d'étroites limites de temps, M. Lenormant s'abstient d'aborder, cette fois, devant la Société, la question générale de l'existence de la langue accadienne ou sumérienne. Il se réserve d'y revenir à fond dans une autre séance.

Répondant seulement sur les trois points de détail visés par M. Halévy, il admet que le mot INE, si toutefois la lecture en est prouvée, peut parfaitement être d'origine assyrienne, et emprunté à l'accadien *inu*. Il y a certainement de nombreux emprunts réciproques entre les deux langues, qui ont coexisté pendant de longs siècles sur le sol de la Babylonie et de la Chaldée. Mais la somme de ce que l'assyrien a emprunté à l'accadien est près de dix fois plus forte que celle de ce que l'accadien a reçu de l'assyrien. En tous cas, si INE peut être d'origine sémitique, il entre dans une expression purement accadienne, INE BAR, où la lecture phonétique du verbe BAR est assurée par son état de prolongation, BARRA. INE BAR n'est, d'ailleurs, jamais traduit par les expressions sémitiques, mais non assyriennes, auxquelles M. Halévy se plaît à le comparer; il l'est uniquement et toujours par le *niphal* du verbe פלס.

Pour ce qui est de QAT = *qatu*, les judicieuses observations de M. Halévy sur le mot talmudique קתא, sa forme primitive קנתא et sa dérivation de la racine קנה, semblent avoir pour résultat de faire écarter le rapprochement qui avait été fait entre קתא et l'assyrien *qatu*. Dans ce dernier, le ת est radical, et il ne l'est pas dans קתא (aussi dit-on au pluriel *qatate*); en revanche, on n'y voit pas trace du נ radical du mot talmudique. Le correspondant assyrien de קתא = קנתא serait *qattu*, ét. constr. *qanat*, et non *qatu*, ét. constr. *qat*. L'assyrien *qatu* est donc absolument isolé dans les idiomes

sémitiques, ce qui ajoute à la vraisemblance de sa dérivation d'un prototype accadien QAT.

Quant à l'échange du Q et du G, M. Lenormant se félicite de voir M. Halévy insister sur les phénomènes phonétiques de ce genre. Ils ont pour conséquence forcée d'établir que l'accadien se lisait et se prononçait comme il s'écrivait. Ce n'est donc plus une cryptographie de l'assyrien, c'est une langue réelle. M. Halévy veut encore que ce soit une langue factice et conventionnelle, inventée par des Sémites pour dissimuler ce qu'ils ne voulaient pas dire dans leur idiome ordinaire. C'est du moins ce qui semble résulter de ses remarques. S'il en est ainsi, il n'est plus loin de s'entendre avec les assyriologues, car ceux-ci lui prouveront facilement que cette langue a eu une existence véritable et a été le langage parlé par un peuple particulier, par celui qui a inventé l'écriture cunéiforme.

L'échange de p et de ɔ n'existe en assyrien que dans la prononciation spéciale de la Babylonie; il est inconnu aux documents de l'Assyrie propre. Il y a donc de sérieuses probabilités pour y voir un fait d'*accadisme* ou de *sumérisme* resté dans le pays, où une notable partie des habitants descendait de l'antique population non sémitique.

M. Lenormant proteste contre la confusion des articulations de même organe que M. Halévy croit discerner en assyrien. Il y a imperfection du système graphique, qui ne distingue pas toujours ces articulations, mais, grammaticalement, ces articulations sont aussi nettement caractérisées et aussi fixes que dans les autres idiomes sémitiques. L'assyrien est une très belle langue, très riche, parfaitement régulière; ce n'est pas un jargon corrompu, comme il faudrait l'admettre pour justifier la théorie du savant contradicteur.

Corpus Inscriptionum Indicarum, vol. I. Inscriptions of Açoka. Prepared by Alexander Cunningham.

Ce livre est de ceux qui se recommandent eux-mêmes, et par leur pressante utilité, et par le nom de leur auteur. Tout le monde sait par quels nombreux travaux le savant général auquel l'honneur en revient a si bien mérité des antiquités indiennes. En dernier lieu, la publication de son *Archæological Survey*, poursuivie avec une persévérante énergie, est du meilleur augure pour une œuvre d'aussi longue haleine que celle dont nous avons la première partie entre les mains. Dès maintenant, les volumes II et III nous sont annoncés comme devant embrasser les monuments épigraphiques des Indo-Scythes et des satrapes du Surâshṭra, des Guptas et des dynasties contemporaines de l'Inde septentrionale. Mais notre reconnaissance n'a pas besoin ici d'escompter l'avenir.

L'importance des inscriptions de Piyadasi est capitale pour l'histoire de l'Inde. Ce roi, dont l'identité avec l'Açoka des Buddhistes n'est plus, je pense, mise en doute par personne, forme avec son grand-père Candragupta, identifié au Σανδρόκοττος des Grecs, le pivot et comme la pierre de touche de la chronologie de l'Inde, grâce au synchronisme qu'établissent les noms des rois grecs cités dans l'un de ses édits. Monuments linguistiques, monuments politiques et religieux, ses inscriptions, les plus anciennes que l'Inde nous ait jusqu'ici révélées, sont des témoins inestimables du développement de la langue, de la condition du buddhisme, de l'administration publique et même des relations extérieures du plus puissant État de l'Inde, au IIIe siècle avant notre ère. Depuis les travaux de génie de Prinsep, complétés sur un point par les déchiffrements de Norris, les essais de traductions rectifiées de Wilson, les observations de Lassen, surtout les méthodiques et pénétrantes analyses de Burnouf, ont avancé considérablement l'intelligence de ces documents précieux; plus

récemment, M. Kern en a repris l'interprétation partielle avec une netteté singulièrement ingénieuse. Mais il manquait toujours, pour en faciliter l'étude d'ensemble et le dépouillement complet, une édition définitive, revue avec soin sur les originaux, aidant à la comparaison de fragments dispersés dans des recueils divers et fournissant à l'analyse philologique un fondement solide. M. Cunningham nous donne plus que cela. Aux découvertes anciennes, il a ajouté le trésor de ses récentes découvertes, et surtout, avec les copies nouvelles, jusqu'ici totalement ou partiellement inédites, de Khâlsi et de Jaugada, ces inscriptions déjà célèbres de Sahasarâm, de Rûpnâth et de Bairat. Connues par la magistrale interprétation de M. Bühler, à qui M. Cunningham les avait d'abord communiquées avec l'empressement le plus libéral, elles paraissent ici sous leur forme définitive et dans leur cadre naturel. A tous ces monuments d'Açoka, le savant éditeur a joint les quelques inscriptions des grottes de Gaya, de Khandagiri, du rocher de Khandagiri, etc., qui, quoique plus récentes, sont écrites dans un caractère très semblable, et appartiennent à la période la plus ancienne de l'épigraphie indienne. Il serait impossible de suivre dans le détail toutes les nouveautés que nous offre ce livre; il serait plus inutile encore d'insister sur le prix infini d'une œuvre attendue avec tant d'impatience par tous les indianistes; mais nous ne pouvons nous dispenser de payer ici notre tribut de remerciements et d'admiration au gouvernement qui s'en est fait le promoteur, à l'infatigable archéologue qui l'a entreprise avec tant de zèle.

Indépendamment d'une préface spécialement consacrée à établir l'ère du Nirvâṇa, le livre se résout en deux parties: la première, outre une description circonstanciée des inscriptions de diverses catégories, comprend un court chapitre sur la langue de ces monuments, et un autre, plus développé et plus nouveau, sur le principal des deux alphabets dans lesquels ils sont gravés; la seconde donne d'abord la transcription des différents textes, elle reproduit les versions de Prin-

sep, de Wilson, de Burnouf, de M. Bühler, et se termine par des fac-similés de toutes les inscriptions. Dans la première partie, la plus personnelle, on le voit, sinon la plus importante, je m'arrêterai à deux thèses, bien dignes, par l'intérêt qu'elles présentent, d'un examen particulier.

M. Cunningham proposa, le premier, en 1852[1], d'introduire dans la chronologie singhalaise une correction de soixante-six ans environ, emportant pour l'ère du Nirvâṇa la date de 478; depuis, M. M. Müller arriva de son côté et d'une façon indépendante à la même conclusion, en proposant l'année 477[2]. Cette conjecture se fondait, en dehors de certaines invraisemblances de la tradition pâlie, sur la nécessité de la mettre d'accord avec la chronologie et les renseignements des auteurs grecs. On s'explique la satisfaction avec laquelle le savant archéologue en a trouvé dans les dernières années une confirmation, à coup sûr bien remarquable, dans la date que portent les inscriptions de Sahasarâm et de Rûpnâth. De plusieurs côtés on a, dès la première publication de ces curieux documents, soulevé certaines objections et marqué plusieurs réserves sur lesquelles je n'insisterai pas. Je considère comme très vraisemblable, après le pénétrant commentaire de M. Bühler[3], que ces inscriptions remontent en effet à Piyadasi, quoiqu'il ne s'y nomme pas et que, malgré des difficultés et des obscurités de détail, la chronologie s'en laisse concilier avec celle du Mahâvaṁso. Je ne veux appeler l'attention que sur un point particulier. La première version porte : *iyaṁ ca savane vivuthena duve sapaṁnâlâtisatâ vivuthâ ti 256....*; phrase à laquelle correspond dans la seconde : *vyuṭhenâ sâvane kaṭe 256 satavivâsâ ta*. M. Bühler comprend *vivutha* et *vyuṭha* comme représentant le sanscrit विवृत्त, et *sata*, le sanscrit शास्तृ ; il considère les deux termes comme des dénominations du Buddha, traduisant le premier « the

[1] *Bhilsa Topes*, p. 74.
[2] *Anc. Sanskr. Liter.*, p. 274.
[3] *Indian Antiq.*, juin 1877, p. 149 et suiv.

Departed », le second « the Teacher ». Il en résulte ce sens général que l'enseignement (qui précède) émane du Buddha, et que l'inscription date de 256 ans après la mort (the Departure) du maître. Je ne saurais m'associer à l'analyse proposée pour *vivutha*, *vyuṭha*. La seconde forme, combinée avec le voisinage de *vivâsa*, ne nous permet de voir dans ce participe autre chose que le sanscrit व्युष्ट, pâli *vivuttha* ou *vivuṭṭha*. Cette assimilation s'accorde du reste, mieux encore que la restitution en विवृत्त, avec le sens de « passé, écoulé », que M. Bühler revendique pour le mot, et dans le présent passage, et dans l'inscription de Khandagiri. Cette dérivation, sans l'aggraver sensiblement, n'est pas de nature à lever la difficulté, bien sentie par le savant interprète, que constitue l'affectation supposée au Buddha et à sa mort des termes *vyushṭa* et *vivâsa*. Ils sont sans analogie dans la terminologie buddhique qui nous est connue, et, par l'idée d'« exil » qu'ils évoquent dans leur acception ordinaire, paraissent d'une application surprenante dans la bouche d'un buddhiste déclaré. Cette difficulté est d'autant plus frappante que, d'après le témoignage de l'édit lui-même, la conversion du roi est plus complète, et que nous possédons de lui un autre texte, notablement antérieur, où il désigne le maître par le titre bien autrement approprié et consacré de *Bhagavat Buddha*, (Bhabra 3). La synonymie de *sata* dans *satavivâsâ* ne saurait être considérée comme décisive; l'équivalence admise de *sata* et शान्त implique une anomalie orthographique (*sata* pour *sathu*, ou au moins *satha*) qui la rend contestable. J'avoue même que j'ai des doutes sur le sens et sur la correction de la locution entière. Il me semble difficile de séparer *satavivâsâ*, à Rûpnâth, de °*satâ vivuthâ*, à Sahasaràm; je suis fort tenté de croire qu'il y a dans la première, dans celle qui nous occupe en ce moment, une lacune imputable à une inadvertance du graveur qui, d'un premier *sa* aura sauté étourdiment à un second : *satavivâsâ* serait une erreur matérielle pour *sa*[*pañnâlâtisa*]*tavivâsâ*, « après *l'écoulement* de 256 ans », formule équivalant à celle de Sahasaràm.

« 256 ans se sont écoulés ». Il est essentiel d'observer que *sa* termine la ligne dans l'inscription ; cette circonstance a pu faciliter notablement, et rend beaucoup plus admissible l'erreur matérielle que j'attribue au lapicide ; je n'ai pas besoin d'ajouter, pour les connaisseurs, que les nombreuses incorrections, parfaitement certaines, accumulées en si peu de lignes, rendent à son endroit la défiance très légitime. En somme, et quoi que l'on pense de cette dernière hypothèse, l'incertitude principale porte à mon sens sur la question de savoir si l'ère employée ici se rapporte réellement au Nirvâṇa. La concordance à laquelle elle se prête avec l'ère singhalaise donne, malgré tout, à cette supposition une grande apparence de probabilité ; espérons que des découvertes nouvelles la viendront quelque jour élever à la certitude.

En attendant, M. Cunningham en cherche une confirmation indépendante dans une donnée que fournit une inscription trouvée par lui à Gaya. Elle serait datée du *mercredi* premier de la lune décroissante de Kârtika, l'an du Nirvâṇa 1813 [1]. D'après ses calculs, l'ère de 478 rapporterait cette date au 4 octobre 1335, lequel serait en effet tombé un mercredi. C'est là à coup sûr un argument dont il ne faut pas exagérer l'importance ; j'en attache moins encore à la convenance qu'il relève entre la détermination chronologique ainsi obtenue pour la mort du Buddha et la date traditionnelle des Jainas pour celle de Mahâvîra, lequel, en admettant l'identité de Çâkyamuni et de Indrabhûti, aurait été le maître du Buddha [2].

[1] M. Cunningham rappelle lui-même qu'il avait d'abord lu le chiffre 1819 (*Archæol. Surv.*, t. I, p. 1.)

[2] Cette identification proposée par Colebrooke a été fortement contestée par M. Weber (*Çatruñjaya mâh.*, p. 2 et suiv.). Il est vrai que, récemment, M. H. Jacobi (*Kalpasûtra*, Introduction, p. 2 et suiv.), tout en abandonnant cette proposition, revient par un détour à ce rapprochement entre la date du Nirvâṇa de Çâkyamuni et de celui de Mahâvîra, qu'il considère comme deux chefs de secte contemporains. Mais cette thèse qui attribue aux traditions les plus anciennes des Buddhistes et des Jainas une valeur égale

S'il se vérifie que la date de Sahasarâm et de Rûpnâth se rapporte bien à l'ère du Nirvâṇa, il est remarquable que ce comput ne fasse son apparition que si tardivement dans la série des monuments d'Açoka. Il y aurait là une indication tendant à confirmer un sentiment que j'ai eu l'occasion d'émettre ailleurs : j'ai présenté le concile tenu sous le règne de ce prince comme ayant marqué dans la secte buddhique la première tentative d'organisation et de régularisation disciplinaire, dogmatique et scripturale[1]. A cette assemblée pourrait remonter aussi la fixation d'une ère du Nirvâṇa, ou du moins la généralisation de son emploi. Le roi protecteur du buddhisme ne s'y serait rallié pratiquement qu'au moment de cette conversion complète dont les nouvelles inscriptions nous signalent les étapes décisives

Sur un autre point, je suis contraint de faire des réserves plus expresses; je veux parler de la théorie exposée par M. Cunningham sur l'origine de l'alphabet commun, sauf une exception unique, à toutes les inscriptions réunies dans ce premier volume. On sait que les plus anciens monuments épigraphiques de l'Inde sont gravés dans deux caractères très différents, quoique leur apparition soit pour nous contemporaine. L'un représenté seulement, parmi les inscriptions d'Açoka, à Kapur di Giri, mais ordinairement employé sur les monnaies des rois grecs et indo-scythes, est confiné dans la vallée de l'Indus et le Penjâb[2]; il est incommode que l'on ne se soit pas mis d'accord, pour le désigner, sur une dénomination satisfaisante et pratique; les noms d'arianopâli, âryen, bactrien, etc., ont tous des défauts divers; je le distinguerai simplement ici comme l'alphabet du nord-ouest. Il disparaît, sans faire souche, vers le IIe siècle de

et indépendante, malgré l'habileté avec laquelle elle est ici présentée, a encore grand besoin de confirmation.

[1] *Essai sur la légende du Buddha*, p. 514 et suiv.

[2] Suivant M. Thomas (*Numism. Chron.*, nouv. série, t. III, p. 230), Mathura est le point le plus bas où s'arrêtent les traces extrêmes de sa diffusion.

notre ère[1]. L'autre, appelé tour à tour indo-pâli, alphabet d'Açoka, des Lâts, alphabet méridional d'Açoka, est proprement l'alphabet indien : c'est de lui que sont tirées, directement ou indirectement, toutes les écritures ultérieures de l'Inde, et il est seul en usage, sauf la pointe poussée vers les pays iraniens, dans le vaste empire de Piyadasi. Des différences profondes les distinguent l'un de l'autre. Non seulement la forme des mêmes lettres y est très dissemblable; mais les caractères généraux en sont fort divergents : l'alphabet du nord-ouest, cursif, incliné, écrit de droite à gauche, est d'aspect entièrement sémitique; l'alphabet indien s'écrit de gauche à droite, les caractères en ont une régularité et une rigidité toutes monumentales. On verra plus bas qu'à ces différences correspondent des similitudes non moins frappantes et qui n'en sont que plus significatives.

Tout le monde paraît être d'accord pour dériver le premier d'un type sémitique[2], et plus spécialement araméen[3]. Sur le second les avis sont un peu plus partagés. La thèse de sa dérivation sémitique, qui, dans sa première origine, remonte jusqu'à Kopp, a été défendue surtout par M. Weber[4] dans une analyse toujours fort ingénieuse, quoique trop pressée sans doute de tout expliquer et de tout rapprocher; elle n'avait guère rencontré de contradiction que de la part de Lassen, dont les opinions sur ce sujet paraissent avoir été tour à tour plus ou moins négatives ou simplement dubitatives, comme le jugement de Westergaard[5]; en s'y ralliant dans son beau livre sur la paléographie de l'Inde méridio-

[1] Cunningham, *Corpus*, p. 49.

[2] Voyez Thomas dans *Prinsep's Essays* (t. II, p. 144 et suiv.) et plus récemment dans un article spécial, *Numism. Chron.*, nouv. série, t. III, p. 225 et suiv.

[3] Burnell, *South-Ind. Palæogr.*, 2e édit., p. 3.

[4] *Ind. Skizzen*, p. 127 et suiv.

[5] *Zeitschr. für die Kunde des Morgenl.*, t. III, p. 172, et *Ind. Alterth.*, t. I, p. 1007 et suiv., où les raisons invoquées sont d'autant plus faibles qu'elles sont empruntées à des considérations historiques et extérieures. Westergaard, *Ueber den ältesten Zeitraum der Ind. Geschichte*, p. 37.

nale, l'exact et savant M. Burnell a pu constater qu'elle avait pour elle les autorités les plus imposantes[1] (p. 1).

M. Edw. Thomas avait pourtant, surtout dans les dernières années, soutenu l'origine locale et indépendante de l'alphabet indien[2]. M. Cunningham entre dans la même voie, mais pour y prendre aussitôt une direction toute nouvelle. Suivant le premier, l'invention appartiendrait aux populations drâvidiennes; elle aurait été empruntée et perfectionnée plus tard par la population de race et de langue indo-européennes; le second prétend démontrer l'origine idéographique de tous les caractères. Reste bien réduit du grand nombre de signes dont il faut dans cette hypothèse admettre l'emploi primitif, ils auraient constitué leur valeur alphabétique, comme il est arrivé en Égypte, par l'isolement de la syllabe initiale du mot exprimant l'objet dont chacun d'eux rappelait originairement la figure. Or toutes les explications du savant général se fondent sur des mots sanskrits ou du moins d'origine âryenne. Les deux thèses sont, on le voit, fort éloignées de se prêter un appui mutuel. Pourtant, dans leur principe commun, elles tombent sous le coup des mêmes considérations générales.

Sans exagérer des rapprochements que le nombre et les multiples déformations de l'alphabet sémitique rendent d'autant plus faciles que nous ne sommes pas strictement enfermé dans des données rigoureuses de lieu ni de temps, il en est plusieurs, parmi ceux qu'a signalés M. Weber, dont l'évidence s'impose et que le hasard ne suffit pas à expliquer. Que l'on compare avec les formes archaïques de l'alphabet phénicien et de ses anciens dérivés helléniques le Λ (*gimel*), le ⊙ (*thet*), le D (*daleth*), le H (*aleph*), le ⅃ (*lamed*), le

[1] MM. Lepsius, Benfey, M. Müller, avec des réserves, et Whitney. On peut citer encore M. Fr. Lenormant.

[2] *Journ. Roy. As. Society*, nouv. sér., t. V, p. 420 et suiv.

[3] Voyez les tables d'alphabets sémitiques dressées par M. Euting. Il va sans dire que je ne cite que les rapprochements à mon avis les plus incontestables.

(*aïn*), le (*tsadé*), le (*schin*). S'il y a forcément quelque chose de subjectif dans l'appréciation de pareilles ressemblances, il n'en est pas de même d'autres arguments d'une précision et d'une force décisives.

Il est indubitable, par exemple, que plusieurs des lettres de l'alphabet en question sont issues les unes des autres par des différenciations purement arbitraires; il suffit de comparer et , et et , et , et spécialement, dans la double série des cérébrales et des dentales, et , et , et ; je ne cite que les faits évidents. Non seulement ils excluent l'idée d'une origine idéographique immédiate et directe, comme la représente M. Cunningham, mais il faut se souvenir que le même procédé se manifeste dans l'alphabet du nord-ouest dont l'origine sémitique est incontestée, et précisément, en général, pour les mêmes lettres; on y peut comparer et , et , et , et , et , et , etc. Un semblable parallélisme peut bien impliquer une influence d'un alphabet sur l'autre; mais il implique surtout une nécessité commune à tous deux de compléter également des types antérieurs, identiques au moins dans leur insuffisance; c'est dire que ces types, si semblables par leurs lacunes relativement à la langue nouvelle qu'ils ont à traduire, sont sémitiques tous les deux, puisque l'origine sémitique de l'un est unanimement concédée.

Le vocalisme présente des faits plus concluants encore. Dans tous les alphabets indiens, à commencer par ces deux représentants les plus anciens, l'*ă* bref est considéré comme inhérent à toute consonne; quant aux voyelles médianes, la façon de les noter est clairement toute conventionnelle[1] (nul-

[1] Mon impression est que ce système de notation vocalique est entièrement arbitraire et savant. La conjecture est particulièrement facile dans l'Inde, où, sans parler de l'aptitude particulière des Indiens pour les études grammaticales, nous avons des preuves de progrès très anciens dans la théorie phonétique, progrès certainement antérieurs à la diffusion pratique et générale de l'écriture.

lement hiéroglyphique) et les relègue sensiblement dans une position secondaire et accessoire relativement aux consonnes. Parmi les voyelles initiales elles-mêmes, deux seulement, le ᛋ et le ᛏ, ont des caractères propres dans l'alphabet indien, les autres sont ou dérivées de ces premières (∴ dérivé de ᛏ), ou, comme ᛊ et ᛊ, issues directement de la notation médiane, ou, enfin, comme les longues, formées par ce double élément. Il ne se peut rien de plus antipathique au caractère des langues âryennes ou drâvidiennes pour lesquelles cet alphabet aurait été inventé, rien qui démontre plus fortement la provenance sémitique et l'appropriation secondaire de cette écriture.

M. Burnell a récemment soutenu l'origine phénicienne ou du moins sémitique des plus anciens chiffres usités dans l'Inde [1]. Cette conjecture, si elle se vérifiait, grossirait d'une présomption de plus les observations qui précèdent; mais, à vrai dire, la solution du problème ne paraît pas mûre encore; et les deux questions ne sont pas si étroitement solidaires qu'il faille compromettre les conclusions, certaines à mon gré, qui concernent l'écriture, en les liant aux destinées d'une opinion au moins hypothétique.

A côté des objections qui portent également sur les deux thèses de M. Thomas et de M. Cunningham, les arguments spéciaux ne manquent pas pour infirmer séparément chacune d'elles dans les développements par où elles divergent. En ce qui concerne la conjecture d'une origine drâvidienne, on me permettra de renvoyer aux remarques concluantes de M. Burnell [2]. C'est le système de M. Cunningham qui nous occupe ici tout particulièrement. Il suffirait, pour le rendre suspect, de voir à quelles extrémités il réduit le savant archéologue, soit au point de vue graphique, soit au point de vue philologique, de voir, par exemple, le ▭ dérivé du moderne *bâsa* (p. 57), le ⊙, de *tḥa* « a radical noun for the disc of the sun,

[1] *South-Ind. Palæogr.*, 2e éd., p. 59 et suiv.
[2] *South-Ind. Palæogr.*, p. 4, 5, 49-51.

as well as for a circle » (p. 56) ! Lui-même, il reconnaît la difficulté énorme qu'oppose d'abord à sa théorie [1] l'absence de toutes traces du développement si long et si complexe qu'elle suppose, antérieurement à l'époque où cet alphabet nous apparaît dans un état de si remarquable perfection. Ce n'est pas assez, pour combler une pareille lacune (lacune littéraire aussi bien que monumentale), de ce sceau de Harapa, fort curieux à coup sûr, mais dont la lecture n'est pas entièrement certaine, et dont l'antiquité, telle que l'admet M. Cunningham, est infiniment problématique. Même en supposant l'une et l'autre hors de doute, je ne puis voir que la forme des caractères s'y rapproche, plus que dans l'alphabet d'Açoka, des prototypes idéographiques supposés par M. Cunningham. En quoi ⟐ ressemble-t-il plus à un parasol que ⚓ ? Ce qui est plus sensible, c'est le rapport de cette forme et de la forme interprétée comme = ⚓ avec le *cha* ∞ et le *ya* des plus anciens alphabets (quatrième et cinquième siècles) de l'Inde méridionale [2]. Il faudrait des preuves autrement démonstratives pour rendre vraisemblable l'invention de l'alphabet par les Indiens. Comment concilier leur indifférence, pour ne pas dire leur opposition, si persistante, vis-à-vis de l'écriture, jusqu'à une époque toute moderne, avec le labeur persévérant et passionné qu'en supposeraient la lente découverte et le perfectionnement successif ?

Très divers d'aspect et de formes, quoique issus, par des intermédiaires différents, d'une source première unique, les deux alphabets des anciennes inscriptions se rapprochent d'une manière bien remarquable sur le terrain commun de leur appropriation respective aux nécessités de la langue de l'Inde. Les ressemblances sont ici assez marquées pour emporter de l'un à l'autre sinon un emprunt pur et simple, au moins une influence directe et profonde. J'ai cité tout à

[1] Cf. déjà M. Müller, *Sanskr. Gramm.*, p. 1.

[2] Burnell, *loc. laud.*, p. 20 et pl. IV. Voy. en particulier pl. I le *ya* de l'alphabet vengi du IVe siècle.

l'heure toute une série de caractères créés de part et d'autre par la différenciation des mêmes caractères antérieurs; une pareille coïncidence, non pas seulement dans le procédé, mais dans le détail de ses applications, ne saurait être fortuite. On a justement signalé[1] comme une innovation indienne le groupement, ordinairement par superposition, en une sorte d'unité graphique, des consonnes qui ne sont pas séparées par une voyelle: le trait est commun aux deux écritures. Il en est de même de la position un peu accessoire attribuée à l'*r* dans les ligatures dont il fait partie[2]. C'est le vocalisme qui offre les rapprochements les plus instructifs.

Dans les deux alphabets, les voyelles médianes sont marquées par de petits traits (-) dont la position variable détermine les différences de valeur[3]; dans l'un et dans l'autre, le trait attaché au bas de la consonne exprime l'*u*, en haut et à gauche, il exprime l'*e*. Il est toutefois évident que le système du nord-ouest est, sous ce point de vue, plus rudimentaire et moins perfectionné; la distinction entre l'*i* et l'*e* n'y est pas très nette; les voyelles longues n'y sont pas marquées par des signes particuliers; il y règne en tout une régularité et une symétrie bien moins complètes que dans le système indien. Dans ces conditions, la conclusion qui s'impose est que l'invention appartient au nord-ouest, auquel l'Inde intérieure l'aurait empruntée, pour la perfectionner ensuite, ou tout au moins que l'alphabet du nord-ouest aurait conservé plus fidèlement, plus servilement si l'on veut, l'état de la notation imparfaite et primitive d'où les deux systèmes seraient issus à titre égal. Le caractère plus archaïque de l'alphabet du nord ouest est donc certain; l'âge antérieur de sa fixation et de son emploi, son action sur l'écriture indienne à laquelle

[1] Weber, *loc. laud.*, p. 143.

[2] Weber, p. 133. Pour l'alphabet indien, cf. plus bas.

[3] M. Weber (*Ind. Skizz.*, p. 145) et M. Thomas (*Numismat. Chron.*, nouv. série, t. III, p. 232) admettent aussi sur ce point une influence d'un alphabet sur l'autre, mais ils intervertissent la relation d'origine que je fonde sur les raisons indiquées dans le texte.

il aurait servi, dans son élaboration plus tardive, de prototype et de modèle, sont au moins très vraisemblables.

Tous les autres faits connus s'accordent à merveille avec cette conclusion. De grandes obscurités enveloppent le problème de l'âge et du mode d'importation dans l'Inde du double alphabet sémitique dont nous y saisissons la trace. C'est pour l'alphabet du nord-ouest qu'elles sont, de beaucoup, le moins profondes. La région où il est usité et les affinités araméennes qui le caractérisent nous reportent également vers l'Iran comme son pays d'origine. Les sensibles ressemblances qui rapprochent une si forte proportion de ses caractères de l'alphabet pehlvi le plus ancien [1] ont, malgré l'âge relativement récent de ce dernier (IIIe siècle), une certaine importance. En effet, les différences considérables qui, d'autre part, distinguent certaines lettres dans les deux séries (comme *m*, *j*, etc.), permettent de penser que les similitudes remontent plus haut et jusqu'à la source araméenne commune.

Quant à l'alphabet indien, la solution est plus compliquée. Le motif contre l'emprunt immédiat aux Phéniciens, tiré par M. Burnell (p. 7) de l'antiquité reculée où paraissent avoir cessé les relations directes entre les navigateurs phéniciens et la côte de l'Inde, a une sérieuse valeur. Sa propre conjecture sur une origine araméenne me paraît contredite et par les caractères mêmes de l'alphabet et par l'existence au nord-ouest, sous une forme si différente, de cet alphabet araméen. L'affinité, déjà signalée par M. Lepsius [2], entre l'alphabet indien d'Açoka et l'alphabet himyarite et éthiopien demeure bien remarquable, quelque difficulté qu'il puisse y avoir, dans l'état de nos connaissances, à prêter à l'Arabie

[1] Cf. la planche de M. Euting dans le vol. XXIV de la *Zeitschr. für vergl. Sprachforshung.*

[2] *Zwei sprachvergl. Abhandlungen*, où cette ressemblance est expliquée par l'influence de l'Inde, p. 74 et suiv. Cf. les divers alphabets sémitiques méridionaux dans la table dressée par de M. Euting pour la grammaire de Bickell.

méridionale ce rôle d'initiateur à une époque si ancienne. Il y a moyen, je pense, d'échapper à cette nécessité, tout en rendant compte des principales analogies que l'on a remarquées.

L'aspect très hellénique de notre alphabet avait d'abord frappé l'œil si sagace de Prinsep; la même observation a été souvent renouvelée depuis, et M. Edward Thomas s'y est associé, au moins dans une certaine mesure[1]. Elle se fonde surtout sur le caractère monumental de cette écriture régulièrement perpendiculaire, et sur sa direction si caractéristique de gauche à droite[2]. Le vocalisme entièrement nouveau de l'alphabet indien suffirait pourtant à exclure l'idée d'un emprunt direct fait à la Grèce, outre que le point d'importation paraît avoir été la côte occidentale[3] et que la moindre antiquité qu'on lui puisse accorder la ferait nécessairement remonter à une époque (IVe siècle) où les Grecs n'étaient pas encore, de ce côté, les intermédiaires du commerce maritime. L'influence grecque paraît s'être exercée sur ce terrain d'une façon plutôt extérieure et secondaire, comme il est arrivé plus tard pour l'écriture himyarite, sur laquelle elle a produit des résultats exactement comparables; et c'est sans doute par cette commune action qu'il faut, en dernière analyse, expliquer les ressemblances particulières dont nous parlions tout à l'heure entre les anciens alphabets de l'Inde et de l'Arabie méridionale. Ce serait une sorte d'influence artistique, très comparable à celle qui se manifeste dans la sculpture, dans l'architecture, dans la littérature même de l'Inde; en tout, il semble que les Grecs y aient sur-

[1] *Prinsep's Essays*, t. II, p. 42.

[2] On y a, d'autre part, signalé quelques traces d'un état primitif suivant la direction inverse (Burnell, p. 4).

[3] C'est l'opinion de M. Burnell (*South-Ind. Palæogr.*, p. 50 et suiv.), qui admet une double importation du même alphabet sur la côte occidentale, l'une au nord, vers le Gujerat, d'où sortit l'alphabet indien d'Açoka, l'autre, vers le pays Tamil et le Malabar, qui produisit l'ancien Vattéluttu. Quoi qu'il en puisse être de la question d'indépendance des deux alphabets, la direction générale indiquée ainsi pour l'importation me semble très plausible.

tout imprimé une impulsion et prêté une vie nouvelles à des éléments indigènes ou du moins préexistants.

Pour préciser enfin des conjectures où je suis aise d'ajouter qu'une part revient à mon excellent confrère M. Clermont-Ganneau, j'admets que l'alphabet du nord-ouest, d'origine araméenne, serait le plus anciennement approprié à la langue de l'Inde, le plus anciennement appliqué à ses besoins; son introduction serait le fruit naturel de la domination des Perses dans les provinces du nord-ouest. Je ne puis m'empêcher de mettre ce fait en relation avec les données littéraires qui nous montrent dans la même région le plus ancien foyer des recherches et des synthèses grammaticales; et il y a grande vraisemblance que c'est à cet alphabet que s'appliquait le nom de *yavanânî lipi* visé par Pâṇini, au témoignage de Mahâbhâshya. L'invasion grecque, le trouvant déjà complètement fixé et usité peut-être d'assez longue date, n'aurait pu y produire aucune modification sérieuse. L'alphabet indien au contraire, issu de germes différents et déposés sur un autre point, se serait développé ou se serait du moins finalement fixé sous l'influence de modèles et aussi d'artistes grecs, parmi lesquels monnaies et graveurs auraient naturellement tenu la première place. On peut même croire que, élaboré dans le cœur du pays, il attacha sa fortune aux destinées nationales; il dut à la réaction contre les étrangers son rapide triomphe sur l'alphabet du nord-ouest adopté et pratiqué surtout par les conquérants successifs, Hellènes et Indo-Scythes. L'emploi par Açoka de cette écriture rivale dans un cas vraisemblablement unique ne saurait infirmer cette façon de voir. Cette exception prouve simplement combien cet alphabet était entré dans la pratique déjà ancienne de la région; les rapports de Piyadasi avec les rois grecs, la dispersion sous son règne des premiers missionnaires buddhiques, témoignent de son esprit libéral et éclairé sur le chapitre des relations extérieures. Il est clair que ces vues n'emportent point sur l'âge de l'écriture, même dans l'Inde intérieure, une conclusion précise. De la double influence dont je crois

reconnaître les traces dans sa constitution définitive au temps d'Açoka, l'une, celle du système du nord-ouest, n'est point circonscrite dans des limites chronologiques étroitement déterminées, l'autre, l'action hellénique, a pu ne s'exercer que longtemps après l'introduction première de cet alphabet dans l'Inde, et sur une phase secondaire de son développement dans ce pays.

A côté d'une thèse générale à laquelle je doute qu'il conquière de nombreux adhérents, j'ai à peine besoin d'assurer que M. Cunningham nous donne dans le détail plus d'une indication, plus d'une rectification précieuse; c'est ainsi que, à Bhabra, il nous apprend à lire *khu* la syllabe qu'on avait transcrite *kha* dans *bhikhu* et *bhikhuni* (p. 25). Est-ce à dire que l'on puisse considérer comme terminé ce travail de revision des lectures? Non sans doute, et ce n'est point le moindre mérite de ce livre d'y rappeler l'attention en nous fournissant, dans l'examen du détail, des facilités et une sécurité nouvelles. On me permettra de citer comme exemple toute une série de groupes de consonnes dont il est bien surprenant que personne n'ait jusqu'ici donné la lecture exacte. M. Cunningham, à l'exemple de ses prédécesseurs, considère ʅ, qui se trouve dans les inscriptions de Girnar, comme une simple variante, sans valeur speciale, de ʊ (*p*); j'ai fait le releve de tous les passages où les fac-similés offrent ce signe avec une clarté suffisante; — je dis *les fac-similés*, et n'ai pas besoin d'insister sur la valeur toute particulière de la reproduction photographique donnée par M. Burgess (*Archæol. Surv. of West. India*, 1874-1875, pl. X et suiv.); — il démontre, ce que la forme même eût permis de pressentir, que ce caractère represente réellement le complexe *pr*, le ʊ étant completé par la ligne tremblée de l'*r* portée vers le sommet, et ramenée à un état rudimentaire. C'est ainsi que nous lisons °*pri*°, I, 1; 2; 5 (2 fois); 7; 8 (2 fois). II, 1; 4 (2 fois). III, 1. IV, 2 (3 fois); 5 (2 fois); 7; 8 (3 fois); 12. VIII, 2. IX, 1; 4 (où *pritipatî* est une faute pour *pratipati*). X, 1; 2. XI, 1.

XIII, 9. XIII, 16, le fac-similé porte clairement *prijite;* ce serait le seul cas où l'orthographe *pri* ne fût pas certainement confirmée par l'étymologie; mais la photographie ne semble autoriser d'autre lecture que *pijite*, laquelle est elle-même fautive; *vijite* paraît seul possible; le passage est d'ailleurs mutilé et assez obscur. Nous avons °*pra*°, III, 2. IV, 2 (2 fois). VI, 13. IX, 2; 8. XII, 1; 4 (2 fois), où l'étymologie confirme évidemment cette lecture, et XIV, 3, dans *likhâprayisaṁ*, par une faute du tailleur de pierres, pour *likhâpayisaṁ*. °*Prâ*° se lit I, 10; 12. II, 2. III, 5. IV, 1; 6. XI, 3. XIII, 4, tous exemples certains. L'analyse rectifiée de ces groupes nous éclaire sur d'autres encore, composés également par l'addition d'un *r*, marqué de même par l'incurvation d'une ligne verticale; ce sont les groupes *vr, sr, tr*. De *tra*, je citerai les exc. *savatra*, VI, 4, 5, et *paratra*, VI, 12; VI, 8, je lis *paṭavedetrayaṁ* : le mot est tout à fait corrompu et, d'après le contexte et le témoignage de Dhauli et de Jaugada, doit être lu *paṭivedetavyaṁ*. Je trouve le groupe *sr* dans *sahasrâni*, I, 9; *susrusâ*, III, 4; *sramaṇânaṁ*, IV, 2; *srâvâpakaṁ*, VI, 6; *susrusatâ*, X, 2; *sruṇâja* (pour *sruṇeju* = pâli *suṇeyyu*) et *bahusrutâ*, XII, 7, et, par une extension fautive, dans *srâdhu* pour *sâdhu*, III, 4. XIV, 2, le fac-similé porte ꣳ, *pra*, altération fautive de ꣳ, *sra;* le mot est *sarvata*, c'est-à-dire *sarvatra;* l'*r* est attaché à l'*s* exactement comme fait l'alphabet du nord-ouest, écrivant *dhra* pour *dhar, dhrama* pour *dharma*, *dra* pour *dar* (*priyadarsisa*), *sra* pour *sar* dans *sravatra*. Il est vrai que dans l'alphabet de Kapur di Giri, aussi bien que dans celui de Girnar, tous les interprètes paraissent avoir méconnu, pour ces deux derniers cas comme pour d'autres, la présence de l'*r*, marqué pourtant, à l'ordinaire, par un trait horizontal en bas et à droite de la consonne qu'il accompagne. Il suffit de signaler une fois pour toutes ce fait à l'attention des futurs lecteurs. Il n'y a pas lieu d'insister, la valeur du trait en question étant dès longtemps reconnue en thèse générale, quoiqu'on n'ait pas tenu compte de son existence dans bien des

cas particuliers. Cette façon assez irrégulière de placer la lettre, que nous constatons également et dans l'alphabet de Girnar et dans celui de Kapur di Giri, forme, pour le remarquer en passant, un lien de plus entre les deux alphabets. Par une liberté moins singulière, nous trouvons le complexe *rva* exprimé par le signe que d'après les analogies précédentes nous devrions transcrire *vra*, dans *sarvata*, II, 1; 4, et aussi II. 6, 7, du moins très probablement; dans *sarva*, VI, 9; 11. Il reste à signaler des traces d'un autre emploi plus curieux de l'*r* groupé. II, 8, je lis distinctement (cf. le fac-similé de Wilson) *vrachâ;* il n'y a aucun doute sur la valeur de ce mot, qui répond au sanscrit वृक्ष (Dhauli : *lukhâni*); ici *r* représente la voyelle *ṛi*, et c'est en réalité *vṛicchâ* qu'il faut lire. Ce précédent m'encourage à penser que V, 4 et 6, nous pouvons lire de même *pra* (pour *pṛi*) dans *vyâpritâ*, écrit la ligne d'après *vyâputâ;* mais le tracé des fac-similés permet le doute : peut-être faut-il s'en tenir simplement à la lecture *vyâpatâ*.

Je n'ai pas besoin d'insister sur l'intérêt que ces lectures rectifiées, indépendamment de leur valeur paléographique, présentent sous le point de vue de l'orthographe. La couleur sanskritisante qu'elles donnent au texte ne peut nous surprendre à Girnar, où, comme à Kapur di Giri, quoique dans une moindre mesure, le maintien de plusieurs groupes de consonnes manifeste une notable tendance vers l'orthographe classique. Mais il ne faut pas oublier que, à côté de tous les exemples nouveaux que nous venons d'en citer, on trouve parallèlement un nombre de cas égal ou supérieur où les mêmes mots sont écrits à la façon prâkrite. Ce mélange est instructif et caractéristique à la fois pour l'état de l'écriture et pour l'idée que nous devons nous faire de ces dialectes.

Il me reste à mentionner un cas au moins où la lecture que je signale importe à l'intelligence d'un texte jusqu'à présent fort mal compris; c'est dans le premier édit. Il n'a été, à ma connaissance, interprété que par Prinsep et Wilson : leur traduction est si défectueuse qu'on me permettra

de saisir l'occasion qui se présente pour essayer de l'améliorer dans plusieurs parties essentielles. En voici la transcription d'après le fac-similé de M. Cunningham; j'ajoute entre parenthèses la leçon de Prinsep et de Wilson là où elle diffère d'une façon qui puisse intéresser le sens :

(1) Iyam̃ dhaṁmalipî devânaṁpriyena (2) priyadasinâ râñâ lekhâpitâ idha na kam̃(3)ci jîvam̃ ârâbhittâ (P. °bhitâ) prajûhitavyam̃ (P. pujahi°, W. pajuhi°) (4) na ca samâje katavyo bahukam̃ hi dosam̃ (P. bahure pi dasam̃) (5) samâjamhi pasati devânaṁpriyo priyadasi râjâ (6) asti pi tu ekacâ samâjâ (P. W. °ja) sâdhumatâ devânam̃(7)priyasi (P. W. °sa) priyadasino râño purâ mahânase jamâ (P. thupe) (8) devânaṁpiyasa priyadasino râño anudâvasam̃ (P. W. °nudiva°) ba(9)hûni pâṇasatasahasrâni ârabhâsu (P. W. °rabhisu) sûpâthâya (10) se (P. W. sa) aja yadâ ayam̃ dhaṁmalipi likhitâ tî eva prâ(11)ṇa ârâbhare (P. °bhisu, W. °bhire) sûpâthâya dvâ merâ eko mato so pi (12) mago na dhûvo ete (P. eka) pâ tî prâṇâ pachâ na ârâbhisam̃re[1] (P. W. °sam̃de).

Je note d'abord quelques fautes dont la correction s'impose d'elle-même ou est clairement indiquée par les versions correspondantes. Il faut lire : l. 4, *samâjo*; l. 7, *priyasu*; l. 8, *anudivasam̃*; l. 9, *ârabhisu*; l. 11, *eko mago so°*; l. 12, *dhuvo ete pi tî°*; *ârabhisare*; pour ce qui est de l'*a* radical de ce verbe plusieurs fois répété, il est probable que la forme authentique serait par l'*ă* bref; j'ajoute qu'il est ordinairement malaisé de décider si l'inscription porte *rá* ou *ra*, la différence ne consistant que dans un allongement insignifiant du crochet supérieur de l'*r*, allongement qui souvent peut être purement accidentel. C'est à la troisième ligne que se trouve le terme qui m'a amené à examiner ici cet édit tout entier. Les mots correspondant à *ârâbhittâ prajûhitavyam̃* tombent dans une lacune à Kapur de Giri; Khâlsi lit *âlabhitu pajahitaviye*; Jaugada : *âlabhiti pajahitaviye*; et Dhauli : *âlabhitu paja* (suit une lacune). Le second mot surtout a fort embarrassé les

[1] La lecture me paraît, d'après les trois reproductions, aussi indubitable que possible. Je ne sais quelle raison a pu avoir M. Cunningham de transcrire *ârabhisante*, et ne puis m'associer à la lecture °*sam̃de* de M. Burgess.

premiers interprètes. Prinsep lisait *pujâ*, et Wilson, tout en transcrivant le fac-similé *pajuhi°*, restait sous l'influence de ce précédent et s'engageait dans des impossibilités de sens et de grammaire qu'il est inutile de relever en détail. Notre lecture nouvelle nous rend ici le service important de nous avertir que la première syllabe doit être *pra°*. Nous sommes ainsi conduit, en nous fondant, pour la seconde, sur le témoignage concordant des autres répétitions, à lire *prajahita°*; nous obtenons de la sorte deux membres de phrase, sinon identiques, au moins équivalents, l'un à Girnar, *ârabhittâ prajahitavyam*, l'autre commun aux trois autres versions, *âlabhitum pajahitaviye*, c'est-à-dire le participe futur passif à forme pâlie de *prajahâti* (*prajahitavya*), précédé dans un cas de l'absolutif, dans l'autre de l'infinitif, de *â-labh* (si toutefois il ne faut pas lire *âlabhitu* et voir dans ce mot une autre orthographe de l'absolutif); ce qui donne pour cette phrase, depuis *na kam ci*..., le sens littéral : il ne faut pas qu'aucune vie (aucune créature vivante) soit perdue, soit sacrifiée, en la tuant (Girnar); il ne faut pas qu'aucune vie soit abandonnée pour la tuer, en d'autres termes, soit livrée à la mort (Khâlsi, etc.). Le sens et la construction sont également irréprochables. A la ligne 7, la version de Girnar s'éloigne plus sensiblement des autres ; Kapur di Giri porte : *para mahanamsasa devânam°*; Khâlsi : *pâle mahânasamsi de°*; Jaugada : *pulavam mahânapasi devâ°*, qu'il faut corriger respectivement en : *pura mahanasamsi de°*, *pulâ mahâ°*, *pulavam mahânasamsi de°*; en sorte que la seule différence qui subsiste réside dans la présence ou l'absence du mot *jamâ*, ce qui, comme on le verra, ne change rien au sens. Enfin, à la dernière ligne, au lieu de *dvâ merâ*, Khâlsi lit : *devâ majali*, et Jaugada : *duve majâli*; Dhauli a une lacune; quant à Kapur di Giri, le texte en est ici trop différent et trop incomplet pour pouvoir être immédiatement comparé. Le premier mot ne fait pas difficulté; sous la forme *dve* ou sous la forme *duve*, c'est le nombre *deux* que nous avons devant nous; le contexte le prouve. Il montre aussi que le mot qui suit doit être un nom d'animal;

ce nom n'est autre que celui du paon : *morâ* à Girnar (une érasure de la pierre marquée sur les divers fac-similés a fait disparaître le trait de droite de l'*o*), *majâlâ* (ou *majâlî*, en admettant une forme parallèle en *i*) à Khâlsi et à Jaugada; l'un et l'autre équivalent au sanscrit मयूर. Voici comment je traduis le texte ainsi reconstitué [1] :

« Cet édit a été gravé par l'ordre du roi Priyadasi, aimé des Dévas. Il ne faut pas qu'ici-bas aucune vie soit livrée à la mort; il ne faut pas non plus qu'il soit tenu d'assemblées; car le roi Priyadasi, aimé des Dévas, voit beaucoup d'inconvénients aux assemblées. Il y eut bien jadis, de son aveu, dans les cuisines du roi Priyadasi, cher aux Dévas, plus d'une assemblée, alors que chaque jour on immolait des centaines de milliers de créatures pour la table du roi Priyadasi, aimé des Dévas. Au moment où est gravé cet édit, trois animaux seulement sont tués (chaque jour) pour sa table, deux paons et une gazelle, et encore la gazelle pas régulièrement; même ces trois animaux ne seront plus tués à l'avenir. »

Le seul mot *samâja*, que j'ai traduit par *assemblée*, me laisse beaucoup de doute; même en l'entendant avec Prinsep dans le sens spécial de *convivial meetings*, ce qui ne laisse pas que d'être assez arbitraire, le mot manque de précision et de netteté. On attendrait un synonyme plus ou moins exact de *pâṇârambho* (de Bhabra) : malheureusement, je ne vois pas quant à présent le moyen de tirer un sens pareil de la forme *samâja*. Tout le reste s'explique aisément. *Ekacâ* est le pâli *ekaccâ;* Khâlsi et Jaugada donnent l'orthographe sanscrite *ekatya* dont j'ai eu occasion déjà de signaler l'emploi dans le sanskrit buddhique [2]. *Jamâ*=*jâma*, comme *tâva tavâ* pour *tâva tâva* à Bhabra (l. 4), la forme *jâma* pour यावत् est expressément mentionnée par Hemacandra (IV, 406); et en ce qui concerne tout au moins l'orthographe *j* pour *y*, l'exemple

[1] Je juge inutile de reproduire ici l'essai de traduction assez peu intelligible de Wilson, auquel le lecteur pourra aisément se reporter (*Journ. Roy. As. Soc.* t. XIII).

[2] *Journal asiatique*, 1876, t. I, p. 407.

n'est pas unique à Girnar, où nous trouvons par exemple *sruṇâja* (XI, 7), c'est-à-dire *sruṇeju* pour *sruṇeyu*. On comprend comment j'ai pu dire plus haut que la suppression du mot ne changeait rien à la signification générale; elle suppose simplement après *mahânase* une ponctuation plus forte, au lieu de la liaison étroite que la conjonction établit entre les deux phrases. *Se* pourrait se prendre pour le génitif prâkrit = अस्य; d'autres exemples dans les inscriptions paraissent nous commander d'y voir le nominatif neutre, employé comme conjonction (Sahasarâm, 4, etc.). *Ârabhare* est la troisième personne du pluriel de forme moyenne (ici au sens passif) que nous retrouvons plus bas dans le futur *ârabhisare;* elle est d'autant plus curieuse à rencontrer qu'elle est bien connue, quoique pas très fréquente, en pâli, surtout dans les textes anciens, comme le Dhammapada par exemple. Il est clair que *â-rabh* est pour l'ordinaire *â-labh*, de même que *prâṇârambha*, à Bhabra, pour *prâṇâlambha;* ce radical est bien connu dans le sens de *sacrifier, immoler, tuer.* Ce qui est plus embarrassant, c'est de décider laquelle des deux orthographes *rabh* ou *râbh* est la plus correcte, la longue pouvant très bien être une compensation pour la nasale (*sîha* = सिंह) qui se serait introduite dans la conjugaison du verbe prâkrit. *Tî*, naturellement, n'est qu'une autre forme pour *tîṇi*, त्रीणि.

Même pour des inscriptions qui, comme celle de Bhabra, ont été examinées tour à tour par Burnouf, par Wilson, par M. Kern, la nouvelle publication ne sera pas sans fruit. Le fac-similé de M. Cunningham ne confirme pas seulement la plupart des lectures nouvelles fournies par le fac-similé de Wilson[1]; outre les lectures *pâmiyâye* (l. 3), *cilathitîke*, *paliyâyâni* (l. 4), etc., qu'il met hors de doute, nous voyons à la ligne 4 qu'au lieu de *vinayasamakase*, c'est *vinayasamukase*

[1] *Journ. Royal As. Society*, t. XVI, p. 357 et suiv. Je ne sais pour quelle raison M. Kern, s'en tenant à la transcription de Burnouf, a négligé de tenir compte de cette revision importante qui lui eût fourni quelques lumières nouvelles et qui vérifiait d'avance quelques-unes de ses conjectures (*Jaartell. der zuydel. Boedh.*, p. 32 et suiv.).

qu'il faut lire. Le terme est intéressant. A la transcription sanskrite विनयसमाकर्षः nous devons substituer विनयसमुत्कर्षः. Il en faut rapprocher l'adjectif pâli *sâmukkaṁsika*, et on trouvera d'autres traces de cette locution dans le Mahâvastu. Le sens, mal défini pour le mot pâli, semble être fondamentalement celui de *promulgation, enseignement* (*sam-ut-karsh*, expromere), d'où la traduction très naturelle : « exposition de la discipline ». Pour les derniers mots de l'édit, il faut évidemment abandonner la restitution de Burnouf et de M. Kern. L'inscription paraît lire certainement *abhihetiṁ ma jânaṁta ti* ; le premier mot n'est pas clair et doit être fautif, en le corrigeant, à l'exemple des premiers interprètes de Calcutta, en *abhimatiṁ*, on obtiendrait aisément cette lecture : *abhimatiṁ me jânanta ti*, c'est-à-dire : « (j'ai fait graver ceci), que l'on connaisse ma volonté! » Ceci à titre d'exemple.

Les lecteurs qui auraient la curiosité de comparer quelques transcriptions que j'ai dû donner dans les pages qui précèdent avec celles de M. Cunningham seront sans doute surpris des divergences, quelquefois notables, qui les séparent; j'ai été moi-même assez embarrassé en constatant l'écart qui existe entre les transcriptions du savant éditeur et des lectures en apparence très claires de ses fac-similés. Le cas se renouvelle trop fréquemment pour que je n'appelle pas sur lui l'attention de l'illustre archéologue. Je ne doute pas que les fac-similés, préparés avec un soin si religieux, ne doivent faire foi de préférence. M. Cunningham, avec une franchise qui sied bien à son mérite éminent, décline toute compétence linguistique. Peut-être trouverait-il avantage à se faire seconder dans ces détails de rédaction par un philologue exercé. Le chapitre qui contient les interprétations antérieures y aurait pu gagner de s'enrichir de plusieurs fragments de traduction fort instructifs et fort ingénieux, et aussi des corrections de textes qui ont été données par M. Kern, et dont l'inscription de Bhabra est seule ici à profiter. C'est à l'archéologue seul que je m'adresserai en demandant pour les vo-

lumes à venir au moins quelques spécimens de reproductions photographiques. Les fac-similés, si soignés qu'ils soient, impliquent toujours une certaine traduction. Par cette addition, M. Cunningham méritera bien du grand nombre des étudiants privés, par la force des choses, de toute connaissance directe de ces monuments précieux.

Nous ne pouvons oublier en effet que le présent volume, qui suffirait bien à lui seul à mériter notre admiration et notre gratitude, n'est que le premier de toute une série. Là est l'excuse de nos dernières remarques; elles pourront peut-être profiter à ses frères puinés, dont l'apparition continuera d'être une fête pour tous les indianistes. Il nous reste à souhaiter que cette tâche considérable se puisse achever promptement par les vaillantes mains qui l'ont acceptée. Ce sera comme le couronnement de cette noble entreprise de la découverte historique et littéraire de l'Inde, où l'Angleterre a pris une part si large et si brillante, et où le nom du directeur de l'*Archæological Survey*, de l'éditeur du *Corpus*, figurera toujours avec gloire.

NOTE SUR L'ORIGINE ÉTYMOLOGIQUE DE QUELQUES NOMS DE NOMBRE.

J'ai présenté, il y a déjà un certain temps, à la Société de linguistique quelques observations sur l'étymologie des noms de nombre indo-européens. J'expliquais la formation des premiers numéraux de la manière suivante :

Un s'exprime par un seul thème démonstratif, pour ainsi dire arbitraire, *ta, va, ra, ka, na;*
Deux, par le groupement de deux de ces thèmes, *ta-va* (*tva*, *dva*, *da*);
Trois, par l'adjonction d'un troisième thème, *tva-ra* (*tara*, *tra*);
Quatre, par l'adjonction d'un quatrième, *ka-tvara* (*katvara*).

Quant à *cinq*, c'est la *main*, comme *lima* dans les langues océaniennes, *nam* en annamite, *fous* en berbère, etc.

Je ne veux pas revenir ici sur ces cinq nombres. Mais je désirerais appeler l'attention de nos confrères de la Société asiatique sur la constitution première des numéraux *huit* et *neuf*.

Supposez que vous ayez à marquer ces nombres par signes à quelqu'un qui n'entend pas votre langue. La façon la plus simple, la plus naturelle ne sera-t-elle pas de montrer simultanément les deux mains en repliant deux doigts pour *huit*, un seul doigt pour *neuf*? Or, si mes conjectures sont exactes, comme j'espère le démontrer, c'est justement la traduction verbale de ces gestes qui a donné naissance aux termes *huit* et *neuf* dans un très grand nombre de langues.

En malais, huit est دلاڤن *doulāpan*, qui s'interprète aisément *dou-lāpan* « deux-pliés ». De même neuf est en malais سمبيلن *sambīlan*, formé de *sa* « un » et *ambīlan* « chose prise, enlevée ». Au lieu de *sambīlan*, le dialecte *sounda*, proche parent du malais, dit سلاڤن *salāpan* « un-plié ».

Ces interprétations si faciles à établir m'avaient conduit à une explication des formes que présente le nombre *huit* dans les langues indo-européennes, sanscrit *aštāu*, grec *ὀκτώ*, latin *octo*, où il semble difficile de méconnaître un duel. J'en avais conclu que ces mots, dans leur forme primitive *aktâu*, devaient correspondre comme sens au malais « deux-pliés ». Et, en effet, *aktâu* peut être regardé comme le duel du participe passif d'un verbe *ak*, lequel se trouve noté parmi les radicaux primitifs avec le sens de « courber, recourber ». (On y rattache le latin *angulus*, le grec *ἀγκή*, *ἀγκών*, *ἀγκτήρ*, *ἄγκυρα*). Ainsi *huit* dans la vieille langue aryenne signifie aussi « deux-courbés ».

En étudiant les noms de nombre dans les langues océaniennes, j'ai reconnu, et c'est là l'objet plus spécial de ma communication, que dans ce groupe très remarquable d'idiomes, les nombres *huit* et *neuf* sont exprimés à l'aide d'une conception tout à fait identique à celle que je viens d'exposer.

Aux îles Sandwich, à Tonga, à Taïti, à Tikopia, à Samoa,

à Madagascar, à la Nouvelle-Zélande, *huit* est *valou*, *varou*, *vadou*, expressions dans lesquelles je suis vraiment surpris d'être le premier à reconnaître le nombre *deux*, *loua*, *roua*, *doua*, précédé d'une particule *va* qui marque séparation (*vai* « espace », *vahi* « séparer », *vaiho* « abandonner », *vaipaka* « fendre »). Dans tous ces idiomes, *huit* s'exprime donc par la locution « séparé-deux ».

Il en est de même aux îles Marquises, où *loua* perdant son *l* pour devenir *oua*, *huit* est naturellement *vaou*.

De même *neuf*, dans les langues susdites est *iva*, *hiva*, *siva*, *sivi*, *sava*, et ces mots sont assurément formés de la même particule séparative *va*, précédée de *sa*, *si*, *i*, qui marque l'unité. Ainsi *neuf* se dit « un-séparé ».

Enfin, ce qui ajoute à la vraisemblance de mon explication de ces expressions océaniennes, c'est que dans la langue *gouap*, parlée aux îles Carolines, les nombres marquant *un* et *deux* étant *rep*, *rou*, neuf se dit *merep*, et huit *merou*, expressions qui ne diffèrent des précédentes qu'en ce que *va* y est remplacé par *me*, particule qui marque un mouvement de haut en bas (en marquéran, *mei* « descendre »).

En résumé, dans les langues de l'archipel indien et de toute l'Océanie, l'expression des nombres *huit* et *neuf* correspond au geste qui consisterait à présenter les deux mains, figurant dix, en repliant deux doigts ou un seul doigt.

Le même fait s'observe dans les formes primitives indo-européennes, du moins pour *huit*. Quant à *neuf*, j'espère y montrer, dans une communication subséquente, une formation analogue à celle de l'océanien *siva*.

MARCEL DEVIC.

LE TALMUD DE JÉRUSALEM, traduit, pour la première fois, par Moïse Schwab, t. III. Grand in-8°. Paris, Maisonneuve, 1879.

M. Schwab continue de s'avancer à grands pas sur la route longue et ardue où il s'est engagé, et dont il a par-

couru maintenant plus du quart. Nous avons sous les yeux le tome III de sa traduction du Talmud succédant au second à un peu plus d'un an d'intervalle : il renferme six traités relatifs aux prémices et aux oblations (Troumoth, Maasseroth, Maasser scheni, Halla, Orla, Biccurim). Notre éminent secrétaire l'a dit dans son dernier rapport, il y aura sans doute plus d'une partie à reprendre en sous-œuvre, car un seul homme ne peut suffire à élucider tous les points obscurs ou difficiles d'une aussi vaste compilation. Toujours est-il que c'est rendre un vrai service à tous ceux qui ne sont pas talmudistes que de leur faciliter l'usage de ce vaste recueil. Pourquoi cependant M. Schwab ne dresse-t-il pas de plus copieux index, chose plus indispensable encore pour le Talmud que pour tout autre livre ?

Histoire de l'empereur Héraclius par Sébéos, et commencement de l'*Histoire de Mekhitar d'Ani*. Saint-Pétersbourg, 1879, in-8°.

Les nombreuses publications de M. Patkanoff n'ont pas obtenu en France toute la notoriété qu'elles méritent. Ce sont ou bien des éditions de textes arméniens, ou bien des traductions et des mémoires presque toujours rédigés en russe, et dont un seul, l'*Histoire des Sassanides*, a trouvé un traducteur français [1]. Aussi croyons-nous devoir signaler ici la nouvelle édition qu'il vient de publier de l'*Histoire* de Sébéos. Dès 1863, il en avait donné une traduction russe d'après l'édition parue en 1853 à Constantinople, qui n'avait pas été imprimée avec tout le soin désirable, et qui était en outre difficile à trouver. M. Patkanoff n'a pu collationner cette édition qu'avec une copie moderne de l'Académie des sciences de

[1] Feu Evariste Prud'homme, dans le *Journal asiatique* de février-mars 1866.

Saint-Pétersbourg. Il a fait de vaines recherches à Echmiatzin pour retrouver les manuscrits qui avaient servi à son prédécesseur. Il a donc dû se borner à corriger le texte, soit d'après la copie moderne, soit d'après les passages de Sébéos reproduits dans des écrivains postérieurs, passages qu'il a donnés en appendice. Il a ajouté quelques notes savantes et substantielles, telles qu'on pouvait les attendre d'un savant aussi versé dans l'histoire de l'Arménie et de la Perse. Enfin il a terminé son volume par un long fragment qu'il a retrouvé dans la bibliothèque de l'archevêque de Tiflis, contenant le commencement de l'*Histoire de Mekhitar d'Ani*, qui passait pour perdue.

I. *A Grammar of the Rong (Lepcha) language*, as it exists in the Dorjeling and Sikim Hills, by colonel G. B. Mainwaring, Bengal staff corps. Calcutta, printed by C. B. Lewis, Baptist mission press, 1876. In-4°, xxvii-146 p.

II. *A Vocabulary in English and Mikir*, with sentences illustrating the use of words, by Rev. R. E. Neighbor, *Nowgong*, *Assam*. Calcutta, printed by G. H. Rouse, Baptist mission press, 1878. Gr. in-8°, 84 p.

I.

Le petit peuple que les Népâlais appellent Lepcha et les Tibétains Mon, mais qui se donne lui-même le nom de Rong, habite le Sikim, territoire situé entre le Népâl et le Boutan; quelques tribus occupent certains cantons du Népâl. Selon M. Mainwaring, il ne serait pas autochtone, et son berceau devrait être cherché dans les régions mitoyennes de la Mongolie et de la Mandchourie. Son établissement dans les vallées de l'Himalaya ne remonterait pas à plus de quatre cent cinquante ans. Après quatre générations de rois nationaux, les Lepchas subirent une invasion tibétaine et bouddhique, dont les effets subsistaient encore lorsque la conquête du Népâl par les Gor-

khas apporta dans ces régions un nouvel élément de trouble. Les Anglais intervinrent, et, pour prix de la protection accordée aux Lepchas, obtinrent la permission d'établir un *sanatorium* à Dorjeling. Cet arrangement eut pour effet de mettre une partie du Sikim sous la domination directe de l'Angleterre et le reste sous son influence. Les Lepchas ont un genre de vie simple et rustique, ils aiment surtout les forêts. Leur religion est simple comme leurs mœurs; ils croient à un Bon Esprit, qu'ils honorent, et à une foule de mauvais esprits qu'ils s'efforcent d'apaiser par leurs offrandes. M. Mainwaring voit avec peine les Lepchas perdre leurs mœurs nationales : l'influence tibétaine avait déjà commencé l'altération, l'influence européenne l'accroît par une action plus puissante et plus générale. Des hommes de toutes races sont attirés des pays environnants, prennent la place des anciens habitants ou altèrent par les mariages la pureté de la race. Les forêts disparaissent peu à peu, et la nationalité lepcha s'en va avec les forêts.

Les Lepchas ont un alphabet qui leur est propre et qui présente avec l'alphabet tibétain des analogies éloignées. On imprime avec ces caractères, et les visiteurs de l'Exposition ont pu voir au Champ de Mars, dans la vitrine de la Société biblique de Londres, un volume imprimé en lepcha. M Mainwaring nous donne cet alphabet; bien plus, il l'emploie constamment : il fait encore mieux, il a toujours soin d'ajouter la transcription européenne aux citations en caractères indigènes. Cet exemple devrait bien être imité par tous les auteurs de grammaires des langues qui ont un alphabet spécial. Les frais sont plus considérables, mais le livre est bien plus utile.

L'auteur a divisé son livre en cinq parties, qui ne sont pas indiquées dans son *Index* (ou table des matières, p. XXIII-XXIV). Nous ne les énumérerons pas, nous dirons seulement que l'ouvrage commence par un *alphabet* et un *syllabaire* très complets; il finit par une section qui traite de la syntaxe, du discours figuratif et honorifique, des expletifs, de la prosodie, de la division du temps, et enfin nous donne quelques exercices de conversation.

L'exposé grammatical complet et minutieux de l'auteur ne nous paraît pas justifier l'origine mongole-mandchoue qu'il attribue aux Lepchas. Il y a dans le rong beaucoup de mots tibétains, dont la plupart doivent être des emprunts; mais il y a aussi des racines évidemment communes aux deux langues. Des mots tels que *mi* « feu », *à mik* « œil », *lom* « chemin », *nok* « noir », dont les analogues se retrouvent en tibétain et en birman, doivent appartenir en propre à la langue. Ces racines communes et la structure de cet idiome, auquel nous reconnaissons d'ailleurs une large part d'originalité, nous le font considérer comme un membre du groupe des langues hymalayennes. Est-ce l'avis de M. Mainwaring? Il paraît disposé à en faire une langue à part : « Elle est, dit-il, incontestablement antérieure à l'hébreu et au sanskrit. C'est au plus haut degré une *Ursprache*, et je crois pouvoir dire, sans crainte de me tromper, qu'elle est la plus ancienne des langues existantes. » Nous n'avons ni à défendre, ni à attaquer cette déclaration enthousiaste. Nous croyons seulement devoir, pour mettre le lecteur en état de juger et lui donner une idée de cette langue, recueillir ici quelques-uns des faits notés et des exemples cités par M. Mainwaring.

La langue rong est monosyllabique, ce qui ne l'empêche pas d'avoir (comme d'autres langues de même espèce) un certain nombre de disyllabes, tels que *pa-no* « roi ».

Les rapports grammaticaux s'expriment à l'aide de postpositions. Exemples :

Pa-no sa « du roi »; *pa-no ká* « au roi »; *pa-no nun* « du roi » (Abl.).

Le duel et le pluriel s'expriment par les postpositions *nyum* et *sang*, placées après le nom. Exemples :

Pa-no-nyum-sa « de deux rois »; *pa-no nyum ká* « à deux rois. »
Pa-no-sang-sa « de rois » (*regum*); *pa-no sang ká* « à des rois ».

L'adjectif se forme des racines verbales, au moyen du préfixe *á*. Exemple :

Krúp « être astringent »; *á krúp* « astringent ».

Les pronoms personnels sont :

Go « moi » ; — *ka-nyi* « nous deux » ; — *ka-yó* « vous ».
Hó « toi » ; — *a-nyi* « vous deux » ; — *a-yú* « vous ».
Hu « lui » ; — *hu-nyi* « eux deux » ; — *hu-yú* « eux ».

Le pronom démonstratif est *á-re* « celui-ci », *o-re* « celui-là. » L'élément *re* sert à former un article défini.

Les temps primordiaux des verbes s'expriment, le présent par *bám*, le passé par *fát* ou par la racine toute seule, le futur par *sho*. Ainsi *lik* « appeler », donne :

Go-lik-bám « j'appelle ».
Go-lik-fát ou simplement : *Go lik* « j'ai appelé ».
Go-lik-sho « j'appellerai ».

Le nombre des postpositions ou affixes verbaux est très considérable (comme en birman).

Le verbe substantif s'exprime de plusieurs manières ; la forme la plus générale est *gum*. On dit :

Go-gum « je suis » ; *hu-gum* « il est » ; *á-nyi-gum* « vous êtes tous deux » ; *á-yú-gum* « vous êtes ».

L'adverbe de manière s'exprime par la postposition *la* Exemple :

Ryú « être bon » ; *ryú-la* « bien » ; *jam* « être mauvais » ; *jam-la* « mal ».

Cette postposition *la* sert quelquefois d'augmentatif. Ex. :

Sa-bà « où » ; *sa-bà-la* « partout ».

Les postpositions repondant à nos propositions sont très nombreuses et souvent complexes :

Hlo sa sa-grám ung-da da nyi.
Colline de au pied un lac situé était.
« Il y avait un lac au pied de la colline. »

A-yak nun a-tel tet.
Sommet de base à.
« Du sommet à la base. »

Kung lom prát-la dá.
Arbre chemin au travers gît.
« Un arbre est gisant au travers du chemin. »

A-yú kón go á-re mát-bám.
Vous pour moi ceci je fais.
« C'est pour vous que je fais ceci. »

Go pa-no dun-ká nóng bám.
Moi roi en présence vais actuellement.
« Je vais me présenter devant le roi ».

La copulative est *sa*. Exemple ;

Ho sa go chhó nóng sho.
Lui et moi ensemble irons.

Les noms abstraits, les noms d'agent se forment au moyen de postpositions. Exemple :

Nok « noir » ; *nok-lat* « noirceur » ; *zúk* « ouvrage » ; *zuk-bo* « ouvrier ».

La même postposition *bo* sert à former des adjectifs. Ex. :

Ryám « être beau » ; *ryam-bo* « beau ».

Elle se joint au verbe *tho* « placer » pour former des « adjectifs passifs » ou de véritables participes passés. Ainsi avec *pi* « écrire », on fait *pi-thom-bo* « écrit » ; avec *fat* « terre » et *zúk* « faire » on forme *fat-zúk-thom-bo* « fait de terre », *fyu fat zúk thom-bo* « un vase de terre ».

L'espèce de flexion accusée par la forme *tho-thom* nous révèle un des traits les plus curieux de la langue rong qui, en modifiant ainsi la racine, et y ajoutant d'ordinaire un affixe, en modifie par là même l'acception. Exemples :

Shú « être gras » ; *á-shám* « gras » ; *á-shút* « un (homme) gras ».
Dyu « combattre » ; *dyut-bo* « combattant » ; *á-dyut* « combat ».
Bo « donner » ; *bón-bo* « donateur » ; *bon-lát* « un don ».
Thang « boire » ; *than-bo* « buveur » ; *á-than* « boisson ».

En rong, le sujet vient le premier et le verbe vient à la fin, précédé par son complément. Exemple :

Sakon kung tyot.
Sagou arbre a abattu.
« Sakon a abattu un arbre ».

C'est la principale règle de la syntaxe; il y en a d'autres, qu'il nous faut passer sous silence aussi bien que les particularités diverses qui terminent l'ouvrage de M. Mainwaring. Nous ne pouvons cependant nous empêcher de signaler le langage figuratif dont les Lepchas font, à ce qu'il paraît, grand usage. Pour « mourir », par exemple, ils diront : *mik* « œil », *cham* « fermer, fermer les yeux », ou *klot* « être raide ». L'auteur termine son article sur le langage figuratif par cette phrase : *Ho Dorje-ling ka pur-gyeng bî-zo nyón-sho* « Tu mangeras des lentilles à Dorjeling », c'est-à-dire « tu y seras mis en prison ». Le lecteur qui a conservé quelque souvenir de la garde nationale pensera, sans doute, que le Sikim n'est pas le seul pays où l'on emploie le langage figuratif.

Ces quelques détails auront, sans doute, servi à faire comprendre l'intérêt que mérite ce travail, et engageront le lecteur à se joindre à nous pour souhaiter bon succès à M. Mainwaring dans la tâche qu'il a entreprise de publier un dictionnaire lepcha.

II.

Le mikir, que le Rév. R. E. Neighbor nous fait connaître, est de moindre importance que le lepcha, peut-être uniquement parce qu'on le parle dans une région dont la civilisation européenne s'est moins rapprochée et autour de laquelle il ne s'est point accompli de grandes révolutions. Des collègues de l'auteur avaient déjà publié un petit recueil de mots mikirs. La publication de M. Neighbor est plus étendue ; elle comprend environ deux mille huit cents mots, sur trois colonnes, une pour le mot anglais, une pour le mot mikir transcrit en caractères romains (*anglicised*, dit l'auteur), une pour le même mot en

caractères bengalis. L'emploi de l'alphabet bengali tout entier n'est pas nécessaire pour écrire cette langue. Dans des *Prefatory remarks* vraiment trop courtes (elles occupent à peine une page), l'auteur donne quelques explications sur son système de transcription, que je ne veux pas discuter, d'autant plus que je l'approuve en général. Je remarquerai seulement que l'*a* bref est rendu par *o* italique, et surtout que la palatale *c* est rendue par *s*, tandis qu'aucune des trois sifflantes bengalies n'est employée. Pourquoi cela? Je l'ignore. Il doit y avoir des motifs puisés dans les particularités de la prononciation que nous ne pouvons apprécier. Je regrette l'absence presque complète de détails grammaticaux; je sais bien qu'il s'en trouve quelques-uns dans les notes assez nombreuses mises au bas des pages. Mais cela ne suffit pas; une petite notice grammaticale, en deux ou trois pages, n'eût pas été de trop. Peut-être l'auteur nous réserve-t-il quelque chose de plus que ces trois pages. Pour le présent, c'est surtout dans les cent soixante-douze phrases en anglais et en mikir « anglicisé » qui terminent l'ouvrage que nous devons chercher les éléments de la grammaire. Or ce travail est difficile, et on a de la peine à se rendre compte de toutes les formes. Nous voyons bien, par exemple, que le pluriel est en *tum*, car nous avons *né* « moi » et *nétum* « nous »; *hálá* « lui », *hálátum* « eux »; que le sexe féminin semble caractérisé par *pi* et le masculin par *po*, à cause de *oso* « jeune garçon », *oso-pi* « jeune fille », *so-po* « fils », *so-pi* « fille ». L'impératif affirmatif est caractérisé par *non*. Exemples : *pipleng-non* « remplis », *than-non* « montre »; le négatif s'exprime par *ri*. Exemples : *tur-ri* « ne frappe pas du pied », *ning-je-ri* « ne parle pas », *arjap-ri* « ne te tiens pas ». L'interrogation se rend par *má*. Exemple : *chini-má* « connais-tu? » Mais on ne peut pas constater aussi facilement toutes les particularités grammaticales.

Voici quelques-unes des phrases citées :

49. *Hem kikim-ji aphán kephó ri-non.*
Maison construire pour bambous cherche.
« Cherche des bambous pour construire la maison. »

29. *Aró angbong karle ejon do.*
Branches parmi écureuil demeure.
« Il y a un écureuil parmi les branches. »

56. *Ing-lonq aphi chelong ejon do.*
Montagne de l'autre côté buffle demeure.
« Il y a un buffle de l'autre côté de la montagne. »

60. *Lá ásong ápártú ásong kaprek do má.*
Cette tribu à l'exclusion de tribu autre existe-t-elle?
« Y a-t-il une autre tribu que celle-ci? »

112. *Lábángso atibuk lang pipleng non.*
Ce gobelet eau remplis.
« Remplis d'eau ce gobelet. »

La phrase donnée en rong par M. Mainwaring : « L'arbre est tombé en travers de la route, » est donnée par M. Neighbor en mikir, en la forme suivante :

13. *Theng-pi arong tovar náng kli par-pan-pet-ló.*
Arbre chemin en travers (?) est étendu.

Une phrase analogue, différant par un seul mot, est donnée sous le n° 11 :

Lang roysó athak thengpi arong náng klibup ló.
Cours d'eau à travers arbre est tombé.

Quelques mots de la langue mikir appartiennent visiblement au rameau des langues himalayennes; tels sont : *me* « feu », *mek* « œil »; mais ils paraissent peu nombreux.

Nous devons des remerciements à M. Neighbor, comme à M. Mainwaring, pour les louables efforts qu'ils font afin de faire connaître des langues ignorées, dépourvues de littératures, pour nous conserver des idiomes exposés à périr et qui, selon toutes les apparences, disparaîtront dans un avenir plus ou moins éloigné.

L. Feer.

EXPLICATION DE DEUX PASSAGES ASSYRIENS FAITE À LA SÉANCE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE DU 14 FÉVRIER 1879.

Les deux passages qui contiennent le mot assyrien *zabal* ayant donné lieu à des interprétations étranges, je me permets de rétablir le vrai sens, tel que du reste M. Guyard l'a déjà indiqué dans sa note remplie de bonnes remarques et de saines conclusions. Le premier texte est bilingue, sumérien et assyrien :

Sumérien.

Ut ḥin sasara kalum 2/3 bi saggaṭu imtenakit en iṣsar [*kalum nan*] *ram-e.*

Assyrien.

Ut ḥin kimri sinipat kalumma-é[1] (pron. *śuluppi*) *ina zabal ramanisu ana bel kiri issar* (pron. *kiri*) *kalumma* (pron. *śuluppi*) *imandad.*

La traduction de ce passage difficile est :

« L'esclave, en ajoutant à chaque hin *kimri* entier encore deux tiers de *śuluppi*, devra mesurer ainsi les *śuluppi*, pour se racheter lui-même vis-à-vis du maître du jardin. »

C'est tout simplement une formule juridique pour le rachat d'un serviteur, à qui il est imposé de livrer une quantité voulue, et qui, pour pouvoir acquérir sa liberté, doit augmenter sa redevance des deux tiers.

Ce passage a déjà été traduit par moi à différentes reprises. Je crois utile d'ajouter, ce que du reste je devrai faire dorénavant[2], que l'interprétation des mots « hin, deux tiers, même, jardin, mesurer, » m'appartient, ainsi que celle du mot *gimri* pour « tout », avec lequel on a confondu *kimri*. Ce mot est une désignation de la mesure du hin, dont le vrai sens nous échappe encore : le fait que le sumérien *sasara* (lisez

[1] Nous indiquons par *é* le signe du pluriel.

[2] Selon l'avis de bien des personnes dans tous les pays; les plagiats continuels dont je suis l'objet m'en font un devoir.

gargarra) veut dire « accompli » ne nous éclaire pas. Nous avons aussi lu le mot *śuluppi* qui se retrouve dans peut-être cent contrats, et dont le sens est obscur; nous croyions y voir la farine, d'autres l'ont expliqué par la datte [1]. Mais les nombreux passages des contrats et les tables de redevance l'accouplent toujours à des blés, de sorte qu'on pourrait penser au riz qui est cultivé dans des jardins.

Déjà Hincks a reconnu que *ut* était une mesure; ce mot se trouve (p. ex. W. A. J., II, 14, 35) expliqué par *inu*, et pour qu'on ne s'y méprenne pas, le mot *hin* se trouve expliqué après en toutes lettres [2].

Les seuls mots difficiles qui restent à expliquer sont *ina zabal ramanisu* [3]. Il est évident que *zabal* est l'infinitif d'un verbe, et ce verbe se trouve ailleurs. La forme est régulière, et l'original sumérien a le mot qui généralement signifie « porter, élever, relever, נשא. » Mais que veut dire se relever soi-même d'un maître? C'est l'*émancipation* des Romains, ou la *manumissio*, c'est l'affranchissement par une prestation supérieure à celle qui était d'ordinaire imposée à l'esclave.

Le mot *zabal* se trouve dans la formule que j'ai interprétée par « porteurs de tiares », c'est-à-dire, satrapes, *zabil kudurri*; puis dans un passage du récit du déluge, où il est question des préparatifs d'Adrahasis avant d'aller dans l'arche :

III *sar*[4] *zab'ê nas iṣ śulśul sa izabbilu pissat.*

« Trois sars de clous (?) pour porter les paniers qui renfermaient les pains. »

[1] On a proposé câpre (!); la câpre n'est pas cultivée.

[2] La mesure est indubitable : mais nous devons rappeler aussi que quelqu'un y a vu le pavot.

[3] « Dans le panier de lui-même. » M. Halévy, qui a pris l'infinitif *zabal* pour le mot connu *zebil* « panier », n'a eu aucune connaissance de ce passage, où le vrai mot panier « *sulsul* » se trouve, par une malice du sort, accolé à une forme du verbe *zabal*. Ce passage ne se trouve pas, il est vrai, dans les ouvrages de seconde main. (Comparez *Gott. Gel. Anz.*, 1878, p. 1068.)

[4] C'est ce signe qui signifie *sar*. Ce n'est pas celui que M. Delitzsch traduit

Quant aux mots *zibilti*, *zibilu* et autres, ils ne nous occupent pas, car ils se trouvent dans les nombreuses inscriptions inédites, qui sont pourtant très nécessaires à connaître, et sans la connaissance desquelles il ne faut jamais être aussi affirmatif dans ses essais de traduction que l'est M. Halévy; il le serait certes moins si l'occasion lui avait permis de se livrer à une étude plus approfondie des textes.

Le second passage a été interprété par nous dans l'*Expédition de Mésopotamie*, t. I, p. 180. Cette description des solennités de la fondation d'un édifice est ainsi conçue par le roi Assarhaddon :

Kudurru ina qaqqadiya assiva usazbil ramani.

« J'élevai la tiare sur le haut de ma tête et je m'en suis coiffé moi-même [1]. »

Mon interprétation a été acceptée par tous les hommes compétents. Le mot de *kudurru* est le grec κίδαρις, l'hébreu כתר :

ainsi dans l'article que j'ai cité *Journ. asiat.*, t. XIII, p. 169. C'est ce qui ressort du syllabaire même que M. Delitzsch a réédité (voir *Lesestücke*, p. 60). Il est fait par lui-même et par Smith ⟨⟩. Le signe que M. Delitzsch confond avec lui est ⟨⟩, qui signifie 400, et dont *il ne prouve pas* l'identité avec l'autre. Quand M. Delitzsch parle d'une exposition contraire à la vérité, ce n'est pas à moi, mais bien à ce savant qu'on serait en droit d'adresser un pareil reproche.

[1] Que faut-il dire de la tentative d'échapper à ce passage, et de traduire : « Je lançai un coup de tête dans les bornes, et je les ai fait reculer moi-même ? » M. Halévy a-t-il raison d'affirmer que les rois d'Assyrie se comparaient constamment avec le *reem*, et est-ce une particularité d'histoire naturelle que le reem donne un coup de tête dans les bornes? Mais tenons-nous nous-même dans les bornes, et ne «lançons» pas nos yeux *dans* le ciel, mais contentons-nous de les y «élever». Le mot *nasa* a ce sens, il ne faut pas le confondre avec *nada* «jeter». En contestant les résultats acquis à la science, à seule fin de pouvoir défendre quelque idée ou quelque traduction inadmissibles, on ne devrait guère espérer de convaincre qui que ce soit, et l'on s'expose soi-même de gaieté de cœur à ne jamais être heureux dans l'interprétation d'aucun texte. Il n'est pas difficile de se s'enthousiasmer pour une idée singulière; mais il est plus difficile de faire partager cet enthousiasme au lecteur impartial.

et puisque les bornes inscrites, telles que le caillou de Michaux et ceux de Londres, avaient la forme d'une tiare, qui quelquefois y est sculptée, on appelait ces bornes *kudurru*. Mais ce mot ne signifie jamais « limite », ce sont les mots *miśir* et *kisarri*.

Le terme *zabil kudurri* a déjà été l'objet d'une remarque; ce ne peut être « celui qui recule les bornes », car cela est essentiellement l'affaire du souverain, et non pas d'un satrape qu'on institue pour gouverner un peuple vaincu; et, s'il le faisait, la gloire ne reviendrait pas à lui, mais au monarque. Le *zabil kudurri* est celui qui est coiffé du signe de la royauté, rien de plus.

J'avais cru que *zabal* זבל pouvait avoir la signification de « remplacer », mais ce sens ne s'adapte pas à tous les passages. Ainsi, j'avais l'idée de voir dans *śulśul*[1], non le panier, mais la farine, et de traduire : « 3 sars de. . . de farine pour remplacer le pain ». Mais je me tiens à ma première interprétation.

J. Oppert.

LE MOT *QATU* EST-IL SÉMITIQUE?

En parcourant la savante interprétation de l'Hymne au Soleil, que contient le dernier numéro du *Journal asiatique*, je fus arrêté par une affirmation de M. Lenormant, qui m'a singulièrement surpris. J'ai hâte d'ajouter qu'elle n'appartient pas en propre à M. Lenormant : il l'a empruntée à M. Friedrich Delitzsch. Mais celui-ci n'est pas davantage l'auteur de cette affirmation; il n'a fait que lui donner l'appui de son autorité et d'une démonstration nouvelle, basée sur la langue mischnique et talmudique. M. Lenormant, après avoir donné une longue liste de mots empruntés aux idiomes ougro-finnois

[1] Ce mot a déjà été expliqué ainsi par Smith, dans sa traduction, d'ailleurs très imparfaite, du récit du déluge.

et présentant une analogie frappante avec le mot *qatu* « main », nous assure que « tous les assyriologues de l'école anglaise ont admis que *qatu* devait être en assyrien un mot d'emprunt tiré de l'accadien » (p. 45).

A Dieu ne plaise que je veuille prendre parti dans la lutte engagée par un champion hardi, tenace et ingénieux contre toute la phalange des assyriologues du monde entier, sur la valeur de ce qu'on est convenu d'appeler l'accadisme. Je n'en ai ni le désir ni le droit. Mais je ne puis pas laisser enlever au sémitique le mot *qatu* sans protester.

M. Friedrich Delitzsch, d'après ce que rapporte M. Lenormant, fait observer qu'à part un unique passage de la Mischnâh (*Maccôt*, II, 1), on ne rencontre *qattâ* (קתא, קת) que dans la Gemare babylonienne, où il est d'un usage très fréquent »; M. Lenormant en conclut que *qatu* doit être un mot essentiellement local, resté dans le langage des anciens pays assyriens et babyloniens. Nous ne savons pas si, en effet, le mot ne se rencontre qu'une fois dans la Mischnâh. Mais voyons ce passage; il est ainsi conçu dans nos éditions : נשמט הברזל מקתו והרג רבי אומר אינו גולה « Lorsque le fer s'échappe de son manche et tue quelqu'un, Rabbi est d'avis que le meurtrier involontaire ne doit pas, dans ce cas, se rendre dans une des villes de refuge [1]. » Mais cette leçon de מקתו n'est pas ancienne. Voici d'abord l'article du lexique, intitulé l'*Aruch*, de Nathan ben Ieḥiêl : קנת • במכות נשמט הברזל מקנתו והרג בריש קדושים תהיו בילמדנו עתידין • ישראל להיות מדליקין בקנתות של רמחים ושל חרבות שבע שנים שנאמר ובערו והשיקו ונו׳. « *Qanat.* — Ce mot se trouve dans *Maccôt*, II, 1 : *miqqânâtô*. Puis, dans le Midrasch *Ielammedênou*, au commencement du *Levit.*, XIX, 1, on lit : Un jour les Israélites brûleront pendant sept ans les manches (*qenâtôt*) des lances et des

[1] Voy. *Deut.*, XIX, 5. La version araméenne connue sous le nom de première hiérosolymitaine traduit עץ par קתא. La *Peschitto* a ܩܘܫܛܐ, comme Onkelos. Voy. sur ces différentes explications Levy, *Targum-Wœrterbuch*, II, 396.

couteaux, comme il est dit : Ils brûlent et allument, etc. (*Ez.* XXXIX, 9). » Le *Mourschîd* de Tanḥoum a l'article suivant : קנה · נשמט הכרזל מקנתו هو اسم النصاب لكنهم يحذفون النون ويقولون מקתו ويسمى جميع النصابات קתים وקתא كنصاب العجل والمثقب وغيره... « *Qanat.* — On trouve *miqqânâtô* (*Maccôt*, II, 1). On nomme ainsi le manche. Puis on insère le *noun* dans la lettre suivante, et l'on dit *miqattô*. Toutes sortes de manches, comme celui de la faucille et de la vrille, etc. sont nommées *qattîm et qattâ.* » Des articles de ces deux lexicographes, qui jouissent de la plus grande autorité, il résulte que *qanat* est de la même famille que *qânéh* (קנה) « roseau, canne, tige, branche », mot biblique fort connu, qui répond à l'arabe قناة « roseau, bois de lance »; *qattâ* est la forme araméenne de קנה, exactement comme שתא, de l'hébreu שנה. La leçon קת, qui a donné מקתו, est une nouvelle formation hébraïque du mot araméen. Du reste le phénicien présente שת pour שתא. Le pluriel *qenâtôt* du *Midrasch*, cité dans l'*Aruch*, suppose une autre formation néo-hébraïque *qénét*, comme *qéschét* (קשת), d'où קנתות exactement comme קשתות. De *qénét* dérive *qat* directement comme *bat* בת, de בנת, racine בנה, en arabe بنت. On voit que קנה, קנת, קת, קתא ne sont point dans le néo-hébraïsme des restes locaux des anciens pays babyloniens.

Le mot קנה, placé par les deux lexicographes cités à la tête de leur article, ne repose du reste que sur le pluriel קנתות du *Midrasch*. Car le vrai mot paraît devoir être une forme קָנָה avec *ḳâméṣ* sur la dernière syllabe, dont la trace, à côté de קֶנֶה avec *ségôl*, se trouve déjà dans quelques noms propres (*Josué*, XVI, 3, et XIX, 28), ainsi que dans le pluriel וְקַנְתֹּם (*Exode*, XXXV, 36; XXXVII, 22). La critique moderne considère les parties relatives à la construction du sanctuaire dans le désert, où ce pluriel se rencontre, comme les plus modernes du Pentateuque[1]. Il importe à cet égard de cons-

[1] Le pluriel ancien était קנים.

tater pour quelques racines au troisième radical *hé* une formation de noms ayant *ségôl* à la dernière syllabe, et une formation plus récente avec *ḳâméṣ* pour le second radical, cette dernière par analogie avec les noms féminins, se terminant en ָה. C'est ainsi qu'on a מִטָּה à côté de מִטָּה, מִקְנֶה à côté de מִקְנָה, מִשְׁנֶה et plus tard מִשְׁנָה, etc. Ce sont de vrais *doublets*, qui ont fini par prendre deux sens différents, comme cela est arrivé dans toutes les langues. Ainsi *miṭṭâh* signifie « lit », et *maṭṭéh* « bâton », tous les deux des dérivés de נטה; *miḳnéh* désigne avant tout « bétail », *miḳnâh* « propriété »; *mischnéh* veut dire le « second », *mischnâh* « la seconde loi, ou la loi traditionnelle [1] ». Pour certains noms, la trace de la première formation n'existe plus qu'au pluriel : ainsi שנים vient évidemment de שְׁנֶה, remplacé partout par שָׁנָה qui a donné le nouveau pluriel שנות; par contre, שָׂדֶה n'a plus que le pluriel שדות, bien que l'état construit soit resté שְׂדֵי; mais grâce à la tendance de confondre le *hé* radical avec la terminaison féminine, *sâdéh* qui est masculin dans la Bible est devenu féminin dans le langage de la *Mischnâh* [2] ». Il se trouve aussi deux sens, d'abord réunis dans la première formation, comme pour le mot מִקְוֶה qui signifie « espoir et amas d'eau »; plus tard il s'établit pour ce dernier sens une forme particulière מִקְוֶה, pl. מִקְוֹות et מִקְוָאוֹת [3].

[1] De là le pluriel משניות.

[2] Voy. *Kilaïm*, II, 3 : היתה שדהו זרועה חטים etc. *Gaittîn*, V, 1, on parle d'un שדה עידית «champ de première qualité,» שדה בינונית «champ de qualité moyenne, etc.». Le suffixe dans le premier exemple prouve que dans ce mot la voyelle n'a pas été changée; car de *sâdâh* on aurait dit *sâdâtô*.

[3] Il faut compter parmi les doublets hébreux le pluriel תפילין, qui s'est formé du singulier תְּפִלָּה. Dans le premier sens «prière», on dit régulierement תפלות (Ps. LXXII, 20); mais dans celui de «phylactère» (M. *Menâḥôt*, IV, 1), on a adopté *tephillin*. De même, תְּהִלָּה a au pluriel תהלות, lorsqu'il signifie «louange», et תהלים, pour désigner le livre «des psaumes».

Nous pensons donc que קָנֶה (aram. קנתא, contr. קתא, néo-hébr. קת) a pris le sens particulier de manche, du bois creux dans lequel un outil a été introduit, à côté de קָנֶה qui signifie « roseau, canne, tige ». Le sémitisme du mot est incontestable. C'est aux assyriologues de décider si *qatu* « main » a la même origine. J. DERENBOURG.

TRADUCTION D'EXTRAITS DE L'Avesta (*Uebersetzungen aus dem Avesta*), par K. Geldner. — *Zeitschrift für vergl. Sprachforschung*, XXIV, IV, 6.

Sous ce titre le Dr Geldner publie la traduction de trois fargards, prémisses de travaux subséquents du même genre. Nous devons en dire quelques mots à cause de la manière dont ils sont présentés au public et du peu de justice avec laquelle l'auteur traite en masse tous ses devanciers. C'est ainsi que, dans les quelques lignes servant d'introduction au fargard XVII, M. Geldner dit que « ce chapitre a été traduit totalement de travers par tous les interprètes jusqu'à lui, parce qu'ils ont choisi parmi les nombreuses variantes les leçons les plus corrompues et laissé de côté les seules variantes exactes ». On croirait en lisant cela que l'interprétation de ce fargard va être entièrement renouvelée, aussi n'est-on pas peu surpris, quand après avoir tout examiné minutieusement, on constate que de tout le morceau quatre mots seulement sont interprétés d'une manière nouvelle; qu'un seul est traduit d'après une variante du texte; que ces quatre interprétations sont mal fondées ou même contraires au texte, et qu'en outre, fussent-elles même justifiées, elles ne changent rien au sens. Le lecteur va en juger.

Le fargard XVII est entièrement composé de prescriptions relatives à la coupe des cheveux et des ongles. Zoroastre demande à Ahura-Mazda : « *Kem aojista mahrka mashyâka daêvô-aoshê yazâiti*, » c'est-à-dire « comment par l'acte mortel le plus puissant les hommes honorent-ils (favorisent-ils) la puissance

destructive des Dévas. » — Tout ici est parfaitement en ordre; toutes les règles de la langue sont suivies; les expressions concordent parfaitement; les actes coupables donnent la mort avec force (*aojista mahrka*) et par là favorisent la puissance destructive des Dévas (*daêvôuosh*). Ici, spécialement, l'acte défendu favorise cette puissance puisque les rognures d'ongles deviennent des lances, des épées, etc. dont les Dévas se servent pour frapper les hommes (§ 29). Enfin c'est une expression familière à l'*Avesta* que (*daêvô yaz*) sacrifier aux Dévas, les honorer, pour dire : « commettre un péché ». Ce texte était, du reste, officiel il y a mil huit cents ans déjà, car la version pehlvie n'en connaît point d'autre. — M. Geldner rend *aojista mahrka* par « pour son plus grand dommage ».

Or c'est là prendre un instrumental pour un datif; en outre, *aojista* « très vigoureux, puissant », s'applique très bien à une action destructive, mais nullement au terme abstrait « dommage ».

Pour le reste du paragraphe, M. Geldner a recours à la fameuse variante qui transforme, selon son dire, l'interprétation du chapitre. Au lieu de *daêvô-aoshê yazâiti*, texte généralement admis par les manuscrits, il lit avec Kg, le plus suspect des manuscrits (voy. WESTERGAARD, *Zend texts*, p. 9) : *daevî aosa yaiti;* mais comme cela ne le mènerait à rien, il transforme ces mots, d'un coup de baguette, en : *daeva zaoshayâiti*. Certes la liberté prise à l'égard du texte est assez grande et demanderait un mot, une apparence de justification; mais on ne l'essaye pas et pour bonne raison. Par cette correction on obtient : « l'homme satisfait les Dévas ». Le sens, en lui-même, est admissible, bien qu'il détruise l'harmonie des pensées exposées plus haut; en tout cas, il ne change rien et ne fait rien gagner à l'interprétation du chapitre. Réjouir les Dévas ou favoriser leur action, c'est ici tout à fait la même chose: à cela près que la première expression est beaucoup moins énergique.

Il en est ainsi et pire encore des trois autres innovations, qui n'ont pas pour elles la moindre vraisemblance, qui rem-

placent des explications simples par d'autres forcées et n'ajoutent rien au sens. Au paragraphe 4, où il est dit que le crime consiste à laisser tomber les débris d'ongles et de cheveux dans les maisons, le texte ajoute le mot *raêshaya*. Ce terme, tout l'indique, est le datif de *raêsha* « dommage » et signifie « pour le dommage, pour le malheur des hommes », ce qui est conforme au reste du chapitre annonçant les maux résultant de cette faute. M. Geldner assimile *raêshya* (il lit ainsi) a *riçya* qu'il trouve dans *paitiricya* « rejeté, à rejeter » et en fait *les débris*. Or ce mot était déjà remplacé par le *dieu*, comme aux autres paragraphes; tout ce que l'on gagne donc ici c'est de perdre le mot *raêshaya* « pour le malheur, le dommage de l'homme ». Le terme qui signifie « laisser tomber, laisser s'accumuler en jetant », c'est *taoshayênti* ou *tushyanti*. M. Geldner prend la leçon *tâo sayanti* des plus mauvais manuscrits, puis change *sayantê* en *çayantê* et fait de ce verbe le causatif de *çê* (κεῖμαι) *jacere*. Ce verbe employé pour « des débris de cheveux et d'ongles » est assez singulier; en tout cas, les laisser tomber et s'accumuler (dans les maisons), c'est bien la même chose.

Moins admissible encore est l'explication de *vyaretha* que M. Geldner donne cependant comme absolument certaine. « *Vyaretha*, dit-il, ne vient pas de *vyaretha*, *vi* + *aretha*, mais directement de *vi* + *ar*; il signifie « lieu, endroit ». Comment le docte auteur sait-il cela ? Il oublie de nous le dire. Il oublie en outre que *vi ar* ne peut signifier que « partir, s'éloigner », et qu'en conséquence *vyaretha* ne peut signifier « lieu où l'on arrive ».

L'interprétation donnée du même mot au yesht XIII, 134, est aussi sans base, c'est donc ici l'invraisemblable établi sur le doute.

La découverte principale dont se vante M. Geldner est dans la division du chapitre en cérémonies concernant les cheveux et cérémonies relatives aux ongles. Le texte n'autorise point cette distinction radicale. La seconde partie ne concerne que les ongles, tout le monde le savait; elle sert quand on ne

s'est coupé que les ongles, mais la première a trait aux deux opérations quand elles se font au même moment.

Le texte dit « creuse un trou avec les ongles. » M. Geldner traduit « pour les ongles » et affirme que *çruâbya* est un datif. Il ne nous donne pas malheureusement les preuves à l'appui; il oublie aussi que *çrvâbya* est au duel et que si ce nombre s'emploie pour désigner les parties de membres jumeaux, il en est tout autrement quand il s'agit de débris multiples. Le texte cependant établit nettement cette distinction; car, dès qu'il parle de rognures d'ongles, il emploie le pluriel *çrvâo*. — Du reste, M. Geldner eût-il raison en tout, le sens du chapitre XVII resterait exactement ce qu'il était déjà. Ce que nous disons de la traduction du fargard XVII s'applique à celle des fargards III et XXII, mieux encore à ces derniers. Bornons-nous à l'exemple suivant. Les cinq demandes qui forment le commencement du troisième fargard sont universellement traduites de cette manière : « Où est le premier (en second lieu, etc.) ce qui est très réjouissant pour la terre ? (ce qui lui cause une très grande joie) ? » M. Geldner change cela et dit : « Où est ce qui sur cette terre est le plus agréable ? » Il en résulte que parmi les agréments souverains se trouve « l'endroit où les bestiaux répandent le plus abondamment leur urine » (§ 20).

Certes voilà un lieu de plaisance d'une nouvelle espèce! Au contraire, si l'on conserve la traduction reçue, rien de si naturel que de considérer comme très agréable à la terre cultivée l'abondance du fumier qui y est répandu. D'autant plus que le but du morceau est d'exhorter les Mazdéens à se livrer aux travaux de l'agriculture. La construction de la phrase est d'ailleurs peu favorable à l'interprétation nouvelle; car, pour l'admettre, il faut détourner le génitif *zemô* de sa signification naturelle et en faire un locatif. Un autre reproche que nous nous voyons à regret obligé de faire à M. Geldner c'est de présenter comme siennes des interprétations nouvelles qui ne lui appartiennent pas, et cela sans même apporter une raison nouvelle.

Le cas est fréquent; citons seulement les paragraphes 14, 24, 54 (*ashem*), 64, 65, 86, 148 du chap. III, le paragraphe 9 du chap. XVII, etc. Nous n'insisterons pas là-dessus, y étant personnellement intéressé.

Nous devons encore signaler, en terminant, la métamorphose que M. Geldner fait subir au *bareçman* avestique. Les branches sacrées deviennent, sous sa plume, des grains répandus sur l'autel comme le *barhis* védique. Or non seulement le *bareçman* était déja un faisceau de baguettes au temps d'Alexandre le Grand, mais l'*Avesta* le qualifie en plusieurs endroits de *urvara*, c'est-à-dire « plantes, branches ». C'est pousser un peu loin le culte des Védas, il faut en convenir.

D'autre part, nous devons féliciter M. Geldner d'avoir rejeté des innovations inadmissibles que nous avons déja signalées dans les *Études avestiques* et les *Origines du zoroastrisme*: *mairyô* « serpent »; le mauvais œil d'*Anromainyus*, etc. M. Geldner semble, malheureusement, ignorer la littérature et la tradition éraniennes. Ses uniques autorités sont le lexique sanscrit védique et le dictionnaire néo-persan, et de pareils auxiliaires sont insuffisants.

Certes on ne peut trop engager les zendistes à coopérer à l'élucidation complète de l'*Avesta*; mais pour y contribuer sérieusement il faut user de toutes les ressources de la matière. Il faut aussi savoir admettre ce qui est bon, rendre à chacun le sien, donner ses conjectures comme telles et se garder surtout de l'esprit étroit de système qui substitue des idées personnelles à celles des auteurs.

C. DE HARLEZ.

CHRONIQUE LITTÉRAIRE DE L'EXTRÊME ORIENT.

Encore que la sinologie ait été la branche des études orientales la plus négligée dans ces derniers temps, un certain nombre d'ouvrages intéressants sur la Chine ou les pays voisins ont cependant vu le jour, l'année passée ou au commen-

cement de cette année. Comme la plupart de ces ouvrages ont paru à l'étranger, et notamment en Chine même, et par conséquent sont assez rares, sinon introuvables, en France, nous avons cru que les sinologues nous sauraient gré de leur en donner une brève notice. Nous allons donc parler succinctement des travaux qui ont paru, puis nous terminerons en faisant connaître ceux beaucoup plus importants dont l'apparition est prochaine.

Sous le titre de *Glossary of reference on subjects connected with the far east*[1], M. Herbert A. Giles, du service consulaire anglais, a publié récemment un travail qui ne peut manquer d'être utile aux voyageurs, aux marins, aux résidents étrangers dans les ports de la Chine ouverts au commerce européen. Ce *Glossary* renferme des renseignements de toutes sortes, classés alphabétiquement, sur la civilité, la politesse, l'étiquette, qui est une partie essentielle de l'éducation chinoise (articles *Etiquette*, *Présents*), sur la philosophie (*Yin et yang*, *feng shui*), sur la littérature (*Classics*, etc.), sur l'histoire, la géographie, etc. Il donne surtout un grand nombre de mots appartenant à la *lingua franca* des ports de la Chine et du Japon. Nous voulons parler de cet idiome appelé *pidgin english* (*pidgin* étant une corruption de *business* « affaire »), mélange de mots chinois, anglais, portugais, malais, japonais, etc., langue hétérogène dont les étrangers se servent en parlant à leurs domestiques, aux boutiquiers, porteurs de chaise, etc. Nous citerons les mots suivants qui sont expliqués dans le *Glossary* : *curio*, abréviation de « curiosities » (objets d'art chinois et japonais); *griffin*, qui signifie « a new arrived in the east », et est l'équivalent du terme « freshman », dont les étudiants d'Oxford se servent pour désigner les « nouveaux »; *amah* « nourrice », du portugais *ama*; mots qui frappent l'oreille du nouveau débarqué dès qu'il a mis le pied sur le sol de l'Empire du milieu, et qui constituent une

[1] *A Glossary of reference on subjects connected with the far East*, by Herbert A. Giles. Hong kong, 1878, 1 vol. in-8°, 182 p. 3 dollars.

nouvelle langue dont la connaissance lui est utile et même indispensable. Désormais on n'aura plus qu'à ouvrir le volume de M. Giles pour trouver l'explication d'expressions journalières qui, par cela même que l'on s'en sert chaque jour, ne sont expliquées nulle part.

M. Georg. von der Gabelentz a publié de nouveau un article de philologie paru dans le trente-deuxième volume du Journal de la Société orientale allemande[1]. Cet article est divisé en deux parties : l'auteur donne dans la première une critique raisonnée et impartiale de toutes les grammaires chinoises qui ont paru, depuis celle de Francisco Varo (Canton, 1703) jusqu'à celle de M. Perny (Paris, 1873-1876). Dans la deuxième, il discute la manière de traiter de la grammaire chinoise et donne deux plans de grammaire, l'un d'après la méthode analytique, l'autre d'après la méthode synthétique.

Sur le cantonnais, nous signalerons un nouveau dictionnaire de ce dialecte, par M. Eitel[2] : les deux premières parties, comprenant les lettres A à M ont seules paru, avec l'introduction. Nous attendons la suite de cet important travail.

M. Chalmers a donné une nouvelle édition de son petit dictionnaire anglais-cantonnais[3]. Il y a ajouté un certain nombre de mots et a revu quelques définitions.

A M. Henry Gray, archidiacre de Hong̃ kong̃, on doit un ouvrage très intéressant, très nourri, et sur bien des points très neuf, sur les lois, le gouvernement, les mœurs et les coutumes du peuple chinois[4]. C'est le résumé de ce que l'au-

[1] *Beitrag zur Geschichte der chinesischen Grammatiken und zur Lehre von der grammatischen Behandlung der chinesischen Sprache*, von Georg. von der Gabelentz. Leipzig, 1878.

[2] *A Chinese Dictionary in the Cantonese dialect.* Parts I and II. — A to M, with introduction, 404 p.; by E. J. Eitel. 5 dollars.

[3] *An English and Cantonese pocket Dictionary*, by the Rev. John Chalmers. 5th edition. 3 dollars.

[4] *China : A History of the laws, manners and customs of the people*, edited by W. Gow Gregor. with 140 illustrations. 2 vol. in-8°. London, 1878. Il est à regretter que l'auteur ait cru devoir adopter la prononciation can-

teur a vu ou appris pendant son long séjour en Chine, et durant les voyages et excursions qu'il a faits dans ce pays. On y peut voir les Chinois peints par eux-mêmes, car nous y trouvons un grand nombre de gravures au trait, à la manière chinoise, reproductions de peintures indigènes ou de dessins dus à des artistes chinois, destinées à illustrer le texte anglais.

Citons encore, parmi les ouvrages nouvellement parus, une histoire abrégée de l'île de Kou lang̃ sou, près d'Amoy (ou Chia meunn), lieu de résidence de la plupart des Européens qui ont des affaires à Amoy, par M. Giles [1]; un petit volume sur les progrès des Européens dans l'est, par le Rev. W. Fleeming [2], et enfin une sixième édition du vocabulaire pékinois de M. Stent [3].

Les presses du *Chenn pao* ou Gazette de Chang̃ʿhaï qui est rédigée entièrement en chinois sous la direction de M. Mayor et avec le concours de nombreux lettrés, ont mis au jour une nouvelle édition du *Cheng̃ vou tçi* ou Histoire des campagnes accomplies sous la dynastie actuelle, par Oueï Yuann, ouvrage très estimé dont des fragments ont été traduits et publiés dans le *Journal asiatique* [4]. Cette édition, d'un format très commode, est imprimée en petits caractères. Elle est très nette et assez correcte, quoique des fautes d'impression, heureusement en petit nombre, se soient glissées dans le texte.

On annonce la publication prochaine à Chang̃ ʿhaï du premier volume d'un grand travail sur la langue chinoise, qui,

tonnaise : c'est ainsi qu'on lit *Nam hoi*, en mandarin *Nann ʿhai* (district de Canton); *pak*, pour *po* «comte»; *Tong* pour *Tʿang̃* (dynastie célèbre). Cela déroute le lecteur qui est habitué à la prononciation mandarine, ordinairement suivie dans les ouvrages de ce genre.

[1] *A short History of Koolangsu*. Amoy, 1878.

[2] *Our mission to the East*, by Rev. W. Fleeming Stevenson, M. A. Belfast, 1878.

[3] *A Chinese and English Vocabulary in the Pekingese dialect*, by G. C. Stent. 720 p. 6 dollars.

[4] Voyez les numéros de février-mars et octobre-décembre 1878.

comprenant les ouvrages élémentaires et les classiques avec une traduction latine, des analyses, des commentaires, des index et des tables, formera un véritable cours gradué et complet de la langue chinoise. Le P. Zottoli, de la mission du Tçiañ nann, résidant actuellement à Si ka oué, près Chañ ʿhaï, qui a passé plus de trente ans de sa vie en Chine, est l'auteur de ce travail important. L'ouvrage aura six ou huit volumes; il est spécialement destiné aux missionnaires, mais il n'en sera pas moins utile à tous ceux qui voudront avoir une connaissance un peu approfondie de la langue de l'Empire du milieu. Espérons que nous verrons bientôt paraître le premier volume de ce cours et que rien n'entravera l'impression et la publication des volumes suivants.

M. Piry, des *Chinese imperial maritime customs*, naguère à Chañ ʿhaï et maintenant à Ninñ po, va, dit-on, faire paraître sous peu une traduction complète, texte et paraphrase, du *Chenñ yu Kouañ chiunn*, ou, comme les sinologues l'appellent, le Saint Édit de l'empereur Kʿañ chi. On sait que plusieurs traductions plus ou moins imparfaites du *Chenñ yu* ont déjà été publiées.

Parmi d'autres ouvrages sous presse à Chañ ʿhaï, ou en préparation, citons un dictionnaire chinois-russe par l'archimandrite Palladius, qui est mort à la fin de 1878 en revenant en Europe; un dictionnaire géographique comprenant toutes les villes et cités de la Chine, avec leur latitude et longitude et les noms anciens et modernes de chaque endroit, par M. H. Playfair[1], dictionnaire destiné à remplacer avantageusement celui de Biot, incomplet et défectueux sous bien des rapports; un index à l'excellent dictionnaire chinois-anglais de Wells Williams, d'après l'orthographe adoptée par Sir Thomas Wade dans son cours de chinois[2], et un vocabu-

[1] *A geographical Dictionary comprising all towns and cities of China and giving latitude and longitude, as well as ancient and modern names of each place*, by G. M. H. Playfair.

[2] *An Index to Dr William's syllabic Dictionary according to the ortography of Sir Thomas Wade*, by James Acheson.

laire de « short-hand » ou sténographie chinoise (sans doute de l'écriture abrégée *ts'ao*), par M. Giles[1].

Enfin, il paraît que Sir Thomas Wade prépare une édition revue et considérablement augmentée de son *Yu-yen tzu-erh chi* ou Cours gradué de chinois parlé, excellent guide nécessaire à ceux qui veulent apprendre le chinois de la conversation d'une façon sérieuse et progressive.

CAMILLE IMBAULT-HUART.

Chang 'haï, avril 1879.

[1] *A Vocabulary of Chinese short-hand*, by H. A. Giles.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME XIII, VIIe SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

Pages.

Hymne au Soleil, à texte primitif accadien, avec version assyrienne (suite et fin), traduit et commenté par M. Fr. Lenormant. 5

Note supplémentaire sur l'inscription de Byblos. (M. Halévy.) 173

Notice sur les tribus arabes de la Mésopotamie, traduite de l'arabe. (M. Clément Huart.) 215

Des origines du zoroastrisme. Troisième article. (M. C. de Harlez.) 241

Mémoire sur la Chronique byzantine de Jean, évêque de Nikiou. Suite et fin. (M. H. Zotenberg.) 291

Leçons de calcul d'Âryabhata. (M. Léon Rodet.) 393

Notes de lexicographie assyrienne. Deuxième article. (M. Stan. Guyard.) 435

Notice sur le dialecte de Ma'loulâ. (M. Rubens Duval.) 456

Poème de Çabi, en dialecte chelha, texte, transcription et traduction française. (M. René Basset.) 476

Traduction arabe du Traité des corps flottants d'Archimède. (M. H. Zotenberg.) 509

NOUVELLES ET MÉLANGES.

Procès-verbal de la séance du 10 janvier 1879 99

Pages.

Procès-verbal de la séance du 14 février 1879..... 101

Notes prises pendant un voyage en Syrie. Suite et fin. (M. Cl. Huart.) — Eranische Alterthumskunde. Antiquités éraniennes. (M. C. de Harlez.) — Note sur Nâçir ibn Khosroû. (M. E. Fagnan.) — Note sur les mesures assyriennes et leur application cabalistique. (M. J. Oppert.)

Procès-verbal de la séance du 14 mars 1879..... 387

Procès-verbal de la séance du 18 avril 1879..... 390

Procès-verbal de la séance du 9 mai 1879..... 516

Supplément au procès-verbal de la séance du 18 avril 1879. — Corpus Inscriptionum Indicarum. (M. E. Senart.) — Note sur l'origine étymologique de quelques noms de nombre. (M. Marcel Devic.) — Le Talmud de Jérusalem. — Histoire de l'empereur Héraclius. — I. A Grammar of the rong (lepcha) language. II. A vocabulary in english and mikir. (M. L. Feer.) — Explication de deux passages assyriens faite à la séance de la Société asiatique du 14 février 1879. (M. J. Oppert.) — Le mot *qatu* est-il sémitique? (M. Derenbourg.) — Traduction d'extraits de l'*Avesta*. (M. C. de Harlez.) — Chronique littéraire de l'extrême Orient. (M. Camille Imbault-Huart.)

FIN DE LA TABLE.

Le Gérant :

Barbier de Meynard.

JOURNAL ASIATIQUE

SEPTIÈME SÉRIE

TOME XIV

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS A L'HISTOIRE, A LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET A LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD,
CHERBONNEAU, CLERMONT-GANNEAU, DEFRÉMERY, J. DERENBOURG, DUGAT,
DULAURIER, FEER, FOUCAUX, GUYARD, HALÉVY,
OPPERT, REGNIER, RENAN, SANGUINETTI, E. SENART, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

SEPTIÈME SÉRIE

TOME XIV

PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DE M. LE GARDE DES SCEAUX

A L'IMPRIMERIE NATIONALE

M DCCC LXXIX

JOURNAL ASIATIQUE.

JUILLET 1879.

PROCÈS-VERBAL

DE LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 28 JUIN 1879.

La séance est ouverte à une heure, par M. Adolphe Regnier, vice-président.

Le procès-verbal de la précédente séance générale est lu, la rédaction en est adoptée.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Laudy, attaché aux Archives nationales, élève de l'École pratique des Hautes Études, 13, rue Bonaparte, présenté par MM. Barbier de Meynard et Guyard.

François Deloncle, 3, rue Feydeau, présenté par MM. Barthélemy Saint-Hilaire et Barbier de Meynard.

La parole est donnée à M. Pavet de Courteille pour la lecture du rapport rédigé par la commission des censeurs sur les comptes de l'exercice 1878. L'assemblée adopte les conclusions de ce rapport et

vote des remerciements aux membres de la Commission des fonds. Quelques membres demandent que des mesures plus rigoureuses soient prises à l'avenir pour assurer la rentrée des cotisations; l'examen des divers moyens qu'ils proposent pour atteindre ce but est renvoyé à la Commission des fonds.

M. Philippe Berger transmet à l'assemblée les regrets de M. E. Renan que l'état de sa santé empêche d'assister à la séance, et donne lecture des parties du rapport annuel que le secrétaire de la Société avait déjà rédigées lorsque la maladie l'a forcé d'interrompre son travail. D'unanimes applaudissements accompagnent la lecture de ce document.

M. Barbier de Meynard dépose sur le bureau le cahier de mai-juin du *Journal asiatique* et signale avec gratitude le concours empressé qu'il a trouvé chez M. Rousseau, chef des travaux, et de la part du personnel de l'Imprimerie nationale, pour le prompt achèvement de ce cahier, avant même l'expiration du mois dont il porte la date. L'assemblée s'associe aux sentiments exprimés par le secrétaire adjoint et le charge de transmettre ses remerciements à l'Imprimerie nationale.

M. S. Guyard, retenu chez lui par une indisposition, s'excuse de ne pouvoir assister à la séance ni donner lecture de la notice qu'il avait l'intention de communiquer à la Société.

L'assemblée avait à pourvoir cette année au remplacement de trois regrettés confrères, le président

et deux membres du Conseil. Le dépouillement du scrutin donne les résultats suivants :

Président : M. Adolphe Regnier.

Membres du Conseil : MM. Cherbonneau et Bergaigne.

On procède immédiatement au remplacement de M. Ad. Regnier comme vice-président; M. Defrémery est élu.

Enfin, dans un troisième scrutin à l'effet de donner à M. Defrémery un successeur dans le Conseil, les suffrages de l'assemblée se portent sur M. Halévy.

La séance est levée à deux heures et demie.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Ministère de l'Instruction publique. *Journal des Savants*, n^os^ de mars, avril et mai 1879. In-4°.

Par le rédacteur. *Indian antiquary*, ed. by Jas. Burgess. Part xci to xciv. Bombay, 1878-1879. In-4°.

Par la Société. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, new series, vol. XI, part i. London, 1879. In-8°.

— *Zeitschrift der D. M. G.*, XXXIII^ter^ Bd. i^er^ und ii^ter^ Heft. Leipzig, 1879. In-8°.

— *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, VII Bd., n° 1. The Kalpasûtra of Bhadrabâhu edited with an Introduction, Notes and Prâkṛit-Saṃskṛit Glossary, by H. Jacobi. Leipzig, 1879. In-8°.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. XLVII, part I, n° IV, and part II, n° IV. Calcutta, 1878. In-8°.

— *Proceedings* of the same, February and March 1879. In-8°.

— *Proceedings of the Royal Geographical Society*, March 1879. London. In-8°.

— *Bulletin de la Société de géographie*, mars, avril et mai 1879. Paris. In-8°.

Par l'auteur. *Beiträge zur arabischen Sprachkunde* von Fleischer, n° 6 (Extr. des *Berichten der phil. hist. Classe der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wiss.*, 1878), p. 65-146.

— *Sur l'expédition supposée de Taklatpalasar aux montagnes de l'Inde*, par K. P. Patkanof. Saint-Pétersbourg, 1879. In-8°, 40 pages, 1 carte (en russe).

— *A manual of Tibetan*, being a guide to colloquial speech, etc. by major Th. H. Lewin. Calcutta, 1879. In-4° obl., XI-176 pages.

— *Premier essai sur la genèse du langage et le mystère antique*, par P. L. F. Philastre. Paris, E. Leroux, 1879. Grand in-8°, XII-248 pages.

— *A new hindustani-english Dictionary*, by S. W. Fallon. Part XXI. London, Trübner, 1870. Gr. in-8°.

— *The Tabakât-i-Nâsiri*, translated from the persian by Major H. G. Raverty. Fasc. IX et X. London, 1879. In-8° (Bibliotheca Indica).

— *Sur un manuel du calculateur découvert dans un*

papyrus égyptien, par M. L. Rodet. Broch. in-8°, s. l. n. d., 11 pages, planches.

Par le Gouvernement de l'Inde. *Catalogue of sskr. mss.* in private libraries of the north-west provinces. Part III. Allahabad, 1878. In-8°, 123 pages.

— *List of sskr. mss. discovered in Oudh*, during the year 1877. Prepared by Pandit Devíprasáda. Allahabad 1878. In-8°, 65 pages.

— *Catalogue of sskr. mss. existing in Oudh*, prepared by J. C. Nesfield assisted by Paṇḍita Devíprasáda. Ed. by Rájendralála Mitra. Fasc. XI. Calcutta, 1878. In-8°, 39 pages.

Par l'auteur. *Prâkṛtica* von Siegfried Goldschmidt. Strasbourg, K. J. Trübner, 1879. In-8°, 32 pages.

TABLEAU

DU CONSEIL D'ADMINISTRATION

CONFORMÉMENT AUX NOMINATIONS FAITES DANS L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 28 JUIN 1879.

PRÉSIDENT.

M. Ad. Regnier.

VICE-PRÉSIDENTS.

MM. Barthélemy Saint-Hilaire.
Defrémery.

SECRÉTAIRE.

M. Ernest Renan.

SECRÉTAIRE ADJOINT ET BIBLIOTHÉCAIRE.

M. Barbier de Meynard.

TRÉSORIER.

M. de Longpérier.

COMMISSION DES FONDS.

MM. Barbier de Meynard.
Garrez.
Specht.

CENSEURS.

MM. Pavet de Courteille.
Defrémery.

MEMBRES DU CONSEIL.

MM. Bréal.
J. Derenbourg.
D'Hervey de Saint-Denys.
Clermont-Ganneau.
De Vogüé.
Dr Leclerc.
Marcel Devic.
Rodet.
Zotenberg.
L'abbé Bargès.
Dugat.
Foucaux.
Sanguinetti.
Charles Schefer.
Feer.
Lancereau.
Pavet de Courteille.
Dulaurier.
Oppert.
E. Senart.
Stanislas Guyard.
Cherbonneau.
Bergaigne.
J. Halévy.

RAPPORT

SUR

LES TRAVAUX DU CONSEIL DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

PENDANT L'ANNÉE 1878-1879,

FAIT À LA SÉANCE ANNUELLE DE LA SOCIÉTÉ,

LE 28 JUIN 1879,

PAR M. ERNEST RENAN.

Messieurs,

Votre compagnie a fait, dans l'année qui vient de s'écouler, deux pertes bien sensibles. Avec M. Garcin de Tassy est descendu dans la tombe le dernier fondateur de la Société, le dernier de ces orientalistes laborieux qui, groupés autour de Silvestre de Sacy, portèrent dans les études relatives à l'Asie un degré d'étendue et de rigueur inconnu jusque-là. En M. de Slane, vous avez perdu l'arabisant profond que nous opposions sans crainte aux noms les plus illustres que possèdent, en ce genre d'études, les grandes écoles européennes. Ces pertes nous imposent des devoirs. Vous êtes une armée compacte, et il vous suffit de serrer vos rangs pour savoir réparer les vides qui se produisent

dans votre sein; mais, à la vue de ces glorieux représentants de nos études qui disparaissent chaque jour, la nécessité de redoubler d'efforts devient de plus en plus sensible. La renaissance des sciences philologiques, qui se produit de nos jours, et que nous saluons avec tant de bonheur, ne sera pleinement accomplie sans danger de réaction, que si la nouvelle génération reconnaît que, dans la plupart des branches d'études, elle procède de maîtres antérieurs, dont nous n'avons eu le plus souvent qu'à imiter les exemples et à suivre les leçons.

Né à Marseille le 20 janvier 1794, M. Garcin de Tassy prit le goût des études orientales dans sa ville natale. Il vint jeune à Paris et s'attacha à M. de Sacy, dont le rapprochaient ses opinions politiques et religieuses. M. de Sacy lui témoigna dès lors des bontés paternelles, et toujours il trouva chez M. Garcin de Tassy les sentiments de l'élève le plus respectueux. L'illustre maître fit plus d'une fois l'expérience de ce qu'a parfois de fragile la reconnaissance scientifique. Quand il parlait avec amertume de certains cas d'ingratitude qu'il croyait avoir rencontrés, M. de Tassy était l'exemple qui consolait son cœur. Il prit tout d'abord la direction de ses études et lui assigna en quelque sorte sa province de travail. Entre les branches des littératures asiatiques que le grand maître désespérait de pouvoir étudier par lui-même, était cette littérature musulmane, hindoue de patrie, arabe d'écriture, persane et souvent brahmanique de génie,

qu'on appelle l'hindoustani. Il chargea M. Garcin de Tassy de cet important royaume, et jamais mission ne fut plus consciencieusement remplie. Profondément versé dans la littérature persane, et surtout dans cette poésie mystique des soufis qui est comme le vin capiteux dont se sont tour à tour enivrées les générations de poètes hindoustanis, M. Garcin de Tassy était parfaitement préparé à la tâche que le maître lui assignait. Toute sa vie fut consacrée à défricher un sol, ingrat en apparence, fécond en réalité. Personne n'a plus contribué que M. Garcin de Tassy à nous faire connaître cette poésie philosophique de l'Orient qui certes a sa beauté. Ce curieux volume de Wali est un trésor; celui qui saurait amener le public lettré à le lire obtiendrait un succès de nouveauté. Simple et modeste, M. de Tassy se contentait de faire des découvertes; il ne les déflorait pas.

L'ampleur de ses informations était extraordinaire. Toutes les manifestations importantes de la vie indo-musulmane ont été par lui étudiées, approfondies. Les vastes archives de cette littérature, plus remarquable par son abondance que par son originalité, sont, grâce à lui, mises en ordre; il fit ce que les indigènes n'avaient pas fait, un vaste *tezkéré* d'histoire littéraire, toujours ouvert, où tout individu qui avait tenu le kalâm hindoustani eut sa place, sa date, sa bibliographie exacte, sa biographie succincte. Pas un écrit nouveau n'échappait à notre confrère; pas un journal hindou qu'il ne lût; pas

une académie, une société littéraire dont il n'analysât les comptes rendus. Ses rapports annuels étaient des modèles de ce que nous devrions tous faire pour les différentes parties de l'Orient qui nous concernent; c'étaient des bulletins exacts des efforts de la population indigène, soit pour étudier l'ancienne littérature, soit pour la continuer. Aussi M. Garcin de Tassy jouissait-il dans l'Inde d'une grande popularité; les journaux hindous donnaient son portrait, s'appuyaient de son autorité. En Angleterre, il était aussi hautement estimé. Il faisait ce que les savants anglais auraient dû faire et ce qu'ils ne faisaient pas. Ses relations personnelles avec l'Inde et avec l'administration anglo-indienne étaient des plus étendues, et souvent il fut à même de rendre au gouvernement anglais des services signalés.

Par beaucoup d'autres côtés, d'ailleurs, l'éminent confrère que nous avons perdu se rapprochait de nos voisins d'outre-Manche, par ses idées très arrêtées en religion et en même temps très tolérantes (il était gallican chez nous, comme on est anglican en Angleterre), par une sorte de bon sens que ne troublait pas l'excès de la philosophie, par une rare honnêteté d'esprit, n'excluant pas le goût des récompenses méritées. Tous nous l'aimions; car, si nous pouvions sourire par moments de ses naïves préoccupations, de son inoffensif désir d'être apprécié comme il le méritait, nous voyions en lui le survivant d'un autre âge, qui ne mettait pas en question le sérieux de la

vie et ne voyait rien au-dessus de ses travaux. Une sorte de sincérité, d'abandon, d'absence de toute composition littéraire donnait un véritable charme à ce qu'il écrivait. Il ne s'interdisait aucune digression, aucune remarque personnelle, et chez lui le *moi* n'était point haïssable; car, loin d'être armé contre tous, il était bienveillant pour tous. Nous aimions à voir en lui un passé qui n'est plus, les derniers restes de mille préjugés qui étaient à leur manière des qualités, l'alliance de fortes attaches traditionnelles à une grande liberté de jugement personnel. Où trouverons-nous maintenant quelqu'un qui nous parle de Port-Royal comme étant de la maison, des vieilles liturgies comme y tenant par le fond de ses habitudes, du gallicanisme comme un adhérent sincère? M. Garcin de Tassy, par tous ces côtés, rappelait beaucoup M. Quatremère; mais il différait de lui en ce qu'il était sympathique aux personnes qui lui ressemblaient le moins. Son aimable sourire, ses longues et intéressantes notices sur un monde lointain dont il était le parfait interprète, nous laisseront de longs et profonds regrets.

Né à l'étranger, mais bien vite devenu l'un des nôtres, M. de Slane avait en France d'aussi solides amitiés que si son enfance et sa jeunesse se fussent passées parmi nous. Il suivit les cours de M. de Sacy; mais il arrivait à son école déjà formé, et, comme M. Mohl, à qui l'unissait une tendre amitié, il resta pour lui plutôt un auditeur qu'un

élève. Attaché au gouvernement de l'Algérie, il y rendit les plus grands services, et son nom devra prendre place dans la liste glorieuse d'hommes d'intelligence et de cœur qui ont fondé en moins d'un demi-siècle, au travers de difficultés sans nombre, cette colonie destinée à un si grand avenir. Sa science profonde de l'arabe trouva une belle application dans les soucis d'une administration naissante, où presque tout était encore à créer. L'établissement de la langue officielle fut en grande partie son ouvrage. Tout le monde est d'accord sur ce point que les proclamations et la correspondance arabe du gouvernement avec les indigènes, dont il donna le style et le ton, sont des chefs-d'œuvre qu'on n'a plus eu qu'à imiter après lui.

L'intérêt qu'il portait à l'histoire africaine, surtout à l'histoire de la race berbère, l'engagea dans ces vastes publications où il faut chercher la solution d'un des problèmes les plus importants de l'histoire, je veux dire les origines d'une race qui, sans avoir jamais eu de haute civilisation à elle propre, a servi pendant des siècles de *substratum* excellent aux grandes civilisations méditerranéennes, et a maintenu le nord de l'Afrique à un niveau si supérieur à la pure barbarie. Le nom de M. de Slane doit être mis à côté de ceux de MM. Brosselard, Hanoteau, Faidherbe, Duveyrier, Letourneux et de tant d'autres personnes zélées qui ont créé, avec une diligence au-dessus de tout éloge, une branche scientifique d'intérêt majeur, la science du monde berber.

Un homme, au XIVe siècle, eut au plus haut degré le sentiment et l'amour de sa race, c'est Ibn-Khaldoun. Sa vie se passa à recueillir des matériaux pour écrire une histoire des Berbers. Il ne laissa qu'une œuvre indigeste; mais il y mit par moments l'empreinte du génie. C'est là naturellement que M. de Slane alla puiser ses renseignements. Ses six volumes de l'*Histoire des Berbers* sont le trésor de l'histoire africaine. On sait quelles difficultés présente le style d'Ibn-Khaldoun et combien il faut d'habitude pour suivre la pensée de cet écrivain prodigieusement inégal, tantôt négligé, incorrect, tantôt profond, lumineux. M. de Slane pénétra plus loin que personne dans les secrets de cette langue, où la pensée et la forme sont si rarement d'accord, où l'on voit un penseur de premier ordre se débattre avec un idiome qui, à toutes sortes de qualités brillantes, ne joint pas la richesse de syntaxe qu'exige une langue philosophique. M. Quatremère laissait inachevée la grande publication qu'il avait entreprise des *Prolégomènes* d'histoire universelle de ce célèbre écrivain. M. de Slane se trouva là pour continuer ou plutôt pour exécuter les parties les plus difficiles de ce grand travail, l'un de ceux qui font le plus d'honneur à l'érudition de notre temps.

Ce ne fut pas la seule publication de l'Académie des inscriptions et belles-lettres où M. de Slane apporta une précieuse collaboration. Frappée dès son origine comme d'un mauvais sort, la Collection des historiens orientaux des croisades semblait se dé-

battre, depuis quelques années, dans les fondrières sans issue de l'hésitation, de la lenteur, des plans contradictoires. Ce n'était point uniquement la faute des savants qui dirigeaient le recueil. C'était la conséquence des progrès rapides des études orientales. Un plan excellent du temps de dom Berthereau ou au commencement de notre siècle, quand M. de Sacy insistait encore avec tant de justesse sur l'utilité des publications par extraits, devait être modifié en présence des vastes publications dont l'historiographie arabe a été l'objet. M. de Slane fit ce qu'il put pour corriger un volume condamné, par la façon dont il avait été exécuté, à rester toujours défectueux. Il donna du moins une direction meilleure à toute la collection, et assura son avenir. Les infirmités de la vieillesse furent pour M. de Slane longues et cruelles. Il les supporta courageusement, et, jusqu'à ses dernières heures, il ne cessa de travailler au Catalogue général des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale, dont la rédaction définitive lui avait été confiée. Plongé tout entier dans ses travaux, il tenait le reste pour distraction frivole; il demandait à l'étude seule la paix et la consolation de sa vie.

Dans cette énumération de nos pertes, il serait injuste d'oublier M. de Khanikof. Bien qu'il ne fût pas notre compatriote, ce savant orientaliste était devenu, par un long séjour en France, comme l'un de nous. Il était membre de votre Conseil et prenait une part active à vos travaux. Personne ne connais-

sait mieux que lui la Perse et l'Asie centrale. Il avait exploré en 1841 et 1842 les principautés de Boukhara et de Samarkand et pénétré dans des localités que ses devanciers n'avaient pu visiter. Ses mémoires sur Hérat, sur les inscriptions du Caucase, sur le poète Khaqâni, sur l'ethnographie de la Perse, conservent toute leur valeur. Il joignait à la connaissance des langues une science étendue des mathématiques transcendantes et une grande finesse de jugement. Son commerce était extrêmement agréable. Il n'y avait sujet sur lequel il ne sût répandre en conversation les observations les plus justes. Il s'intéressait vivement à la prospérité matérielle et au développement de notre Société. C'est ainsi qu'il appuya de l'autorité de son nom et de sa position officielle les démarches faites pour faciliter l'entrée et la distribution du *Journal asiatique* en Russie. Quand sa santé, devenue chancelante, ne lui permit plus de prendre part à nos travaux et à nos séances, il continua de mettre les richesses de son inépuisable mémoire et les conseils de son érudition si sagace à la disposition de ceux qui venaient le consulter. Son caractère était plein de sympathie et, sous l'apparence réservée de l'homme du Nord, capable de chaleureux entraînements. Il fit de la France son pays d'adoption, redoubla d'affection pour elle après ses revers, et, lorsque la mort le ravit à nos travaux, il demanda à reposer éternellement dans cette seconde patrie où l'amour de la science et les qualités de son cœur lui avaient acquis depuis longtemps droit de cité.

Divers événements heureux pour nos études ont marqué l'année qui vient de s'écouler et laisseront, on peut l'espérer, des traces durables. Ce qui fait que, malgré des miracles de diligence, d'assiduité, de désintéressement, vos travaux n'obtiennent ni les encouragements auxquels ils auraient droit, ni toute l'attention qu'ils méritent, c'est qu'ils n'ont presque aucune application pratique. L'amour de la vérité elle-même est chose rare, et il est bon pour une étude d'avoir pour soutien, à côté du naturel désir de savoir, quelque emploi professionnel. Le drogmanat et les services du Ministère des affaires étrangères ne sont qu'un débouché bien insuffisant pour des études dont l'intérêt réside presque tout entier dans la recherche du passé. Dans le système actuel des études classiques, les bases de la culture intellectuelle sont exclusivement demandées au grec et au latin, et nous ne voulons pas dire qu'en cela on ait tort. La théologie israélite et la théologie chrétienne, ayant un besoin absolu des études sémitiques, constituent une application véritable d'une branche de nos travaux; mais la théologie vend souvent ce qu'on croit qu'elle donne; les avantages qu'elle a procurés à ces études sont souvent devenus des charges. L'enseignement des facultés de théologie catholiques, d'ailleurs, reposant avant tout sur la tradition ecclésiastique et l'autorité, n'a jamais trouvé dans l'étude de l'hébreu l'intérêt suprême qu'y ont vu les grandes écoles juives et protestantes. Nos études restent donc, dans leur ensemble et à

quelques exceptions près, des études sans application, purement spéculatives, n'ayant tout leur intérêt que pour l'esprit philosophique et pour l'homme ami de la vérité. C'est ce qui fait leur noblesse; mais c'est ce qui fait aussi leur isolement. Car le nombre de ceux qui peuvent consacrer sans réserve leur vie à la recherche d'une vérité tout à fait improductive est extrêmement peu considérable. Trois établissements d'instruction publique dans la France entière, l'École des langues orientales vivantes, le Collège de France et l'École des hautes études offrent seuls un débouché et des moyens d'enseignement à des études dont l'étendue ne fait que s'accroître chaque jour.

C'est certainement beaucoup trop peu, surtout si l'on songe que Paris seul a une part dans ces ressources si parcimonieusement distribuées. La France a trois cours de sanscrit, tous trois répartis, à quelques mètres les uns des autres, des deux côtés de la rue Saint-Jacques. On en pourrait dire presque autant pour l'arabe, pour l'hébreu. Il faut donc applaudir hautement à l'initiative qu'a prise M. Bardoux de créer, auprès de quelques facultés de province, des conférences orientales. Lyon et Montpellier ont désormais pour les études asiatiques des ressources limitées sans doute, mais considérables si l'on songe au mérite des personnes chargées de ces conférences. On méconnaît trop souvent ce qu'il y a en province d'ardeur et de dispositions pour les études savantes. Le goût est réel; mais jusqu'ici les moyens ont

manqué. Les langues orientales ne peuvent uniquement s'étudier dans les livres; il leur faut un enseignement. Les livres, d'ailleurs, combien ils sont rares, peu abordables! La ville de Lyon, par exemple, s'est toujours distinguée par une véritable activité d'esprit. La curiosité y est fort éveillée dans le sens de nos études; il y a là des esprits larges et actifs, qui ont bien compris tout ce que l'Asie peut apprendre à celui qui aime l'esprit humain. Les réunions, les congrès tenus dans cette ville attestent combien la moisson serait belle, si le grain n'était pas semé si pauvrement. Comment s'étonner qu'une ardeur si généreuse, qu'une curiosité si ouverte manque souvent de méthode et pèche par la base même? Pouvait-il en être autrement? Supposez le Lyonnais le mieux doué voulant s'appliquer aux études védiques. Supposons-le sachant l'allemand, sachant l'anglais, capable de consulter tous les ouvrages écrits sur la matière; quelque chose lui manquera toujours, c'est l'enseignement, ce sont les conseils d'un homme plus avancé dans la carrière et capable de lui épargner les fausses routes, les erreurs inévitables au début de ces études. Ce sera presque un miracle si quelque direction erronée, quelque livre malencontreux ne vient l'égarer tout d'abord et le dégoûter, après lui avoir fait perdre un temps précieux.

Souhaitons que ces commencements, faibles encore, se développent et portent des fruits. Souhaitons surtout que les droits de la science ne soient

pas amoindris. La pédagogie a son côté utilitaire (pardonnez-moi ce mot) comme toute science d'application. Facilement les corps les plus éclairés et les plus libéraux en viennent à cette fausse idée que tout doit servir à quelque chose, qu'un établissement doit être productif, mener à une place, répondre à un service public. Rien de mieux, pourvu qu'il soit bien entendu que le premier des services que l'on rend au public, c'est de travailler au progrès de l'esprit humain par la recherche scientifique. L'École des hautes études, en particulier, aurait tort de s'envisager comme autre chose que comme une annexe du Collège de France dans la voie de la science pure. Dégagée par l'École normale supérieure du recrutement de l'enseignement classique, elle devrait s'ouvrir de préférence aux enseignements nouveaux, destinés à un petit nombre. Qu'une étude n'ait aucune application universitaire, cela devrait la lui recommander et non pas être à ses yeux une objection. Les études grecques et latines ont une excellence que personne ne songe à nier; mais qu'on songe qu'elles ont pour débouché toutes les facultés des lettres, tous les collèges de France. Qu'on songe surtout au degré de perfection où elles sont parvenues, cultivées qu'elles sont depuis quatre siècles par les esprits les plus pénétrants. Oui, un cours bien fait d'himyarite ou d'éthiopien ferait plus avancer la science que la conférence de l'helléniste le plus accompli, bien qu'assurément ni l'Yémen ni l'Éthiopie n'aient rien produit de comparable aux œuvres du

génie grec. Découvrir du nouveau, tel est notre but. Plus une direction superficielle de l'instruction publique voudrait s'éloigner de cet esprit, plus nous devons retenir des maximes qui, pour n'être aperçues que d'un petit nombre, n'en sont pas moins la base d'une société éclairée.

Vos travaux n'ont souffert aucun déchet de circonstances qui, au premier coup d'œil, sembleraient devoir leur être défavorables. Votre journal est plus nourri, plus varié qu'il ne l'a jamais été, et si, il y a quelques années, la difficulté de ceux qui le rédigeaient était de trouver pour le remplir des matériaux suffisamment variés, on peut dire qu'à présent la difficulté est directement opposée. La seule difficulté est celle du choix, et elle est grande. Votre *Collection d'auteurs orientaux*, interrompue depuis plusieurs années, peut maintenant être reprise. M. Senart va renouer le fil de cette grande œuvre par la publication du *Mahâvastu*, l'un des livres bouddhiques de la collection du nord qui peuvent le plus servir à l'histoire de la théologie et du canon bouddhiques. Les règles strictement suivies jusqu'ici devront être un peu modifiées. M. Mohl, qui avait tracé le plan général de la collection, s'exagéra peut-être un peu le nombre des ouvrages qu'il était possible de publier de cette manière. Les classiques orientaux encore inédits sont rares. Avec la concurrence que font aux éditeurs européens les typographies orientales, surtout celle de Boulaq, on peut

dire qu'il n'y en a presque plus. L'espoir qu'avait M. Mohl de voir nos volumes occuper une place considérable sur le marché oriental ne devait guère se réaliser, le goût des Orientaux en fait de livres différant trop du nôtre. Enfin le plan qu'avait conçu M. Mohl ne pouvait guère s'appliquer qu'aux littératures musulmanes. Or vous êtes une société asiatique; toutes les études relatives à l'Asie ont droit d'avoir dans vos publications une part proportionnée à leur importance. Un soutra bouddhique ne peut être traité comme un ouvrage arabe ou persan; dans une telle publication, une part doit être faite à l'analyse et à la dissertation. Vous serez, je crois, satisfaits des légers changements qu'inaugurera la publication de M. Senart. La collection saura se plier aux nécessités nouvelles, sans perdre les qualités essentielles qui l'ont placée si haut dans l'estime des savants.

Les grandes espérances que nous avaient fait concevoir les études védiques de M. Bergaigne se réalisent d'année en année. La Faculté des lettres de Paris et un petit nombre de personnes connaissaient seules jusqu'ici un fascicule de son travail sur la religion védique. La publication régulière de ce bel ouvrage est enfin commencée[1]. Prenant pour base les minutieux *index* dressés par M. Roth et par M. Grassmann,

[1] *La religion védique, d'après les hymnes du Rig-Véda*, t. I (36e fascic. de la Bibl. de l'École des hautes études), XXVI-329 pages, in-8°. Paris, Vieweg.

M. Bergaigne a voulu nous donner une sorte d'*index rerum*, d'*index* des idées du Rig-Véda. La forme du livre est à peu près celle d'une mosaïque, faite de menus fragments des hymnes, rapprochés et ajustés de manière à composer un tableau d'ensemble. Les citations et les renvois sont multipliés, quelquefois peut-être au détriment de la netteté et de la marche rapide de l'exposition, mais le plus souvent au profit de l'intelligence des textes eux-mêmes, dont le sens est toujours précisé par la comparaison. M. Bergaigne, en général, évite la polémique contre les critiques de talent, presque de génie, qui se sont occupés jusqu'ici de la religion védique. Il entre, au contraire, dans les discussions les plus détaillées avec les auteurs de traductions ou de monographies, notamment avec MM. Roth et Grassmann. « L'esprit de ce livre, dit lui-même M. Bergaigne, est la systématisation, la poursuite de toutes les analogies, la recherche de toutes les formes probables ou seulement possibles de chaque idée. Tranchons le mot, et prévenons une critique générale qu'on pourra lui adresser : dans cette recherche, dans cette poursuite des analogies, je paraîtrai souvent craindre moins de dépasser le but que de ne pas l'atteindre. C'est que je ne prétends ni donner le tableau définitif d'une religion dont le principal monument offre encore tant de difficultés d'interprétation, ni faire œuvre de critique impeccable en ne citant que les passages parfaitement clairs, puisque mon principal objet est au contraire de présenter des solutions ou tout au moins

des suggestions pour l'explication des passages obscurs. »

Conséquent avec ses méthodes, M. Bergaigne, dans le rapprochement des textes, a le plus souvent négligé les distinctions chronologiques. Il n'entend ni retracer le développement historique de la religion védique d'après des hymnes dont la chronologie devra être déterminée uniquement par des raisons intrinsèques, et ne pourrait l'être que prématurément dans l'état actuel de l'exégèse philologique, ni se priver des lumières que peut apporter à cette exégèse la comparaison de passages empruntés à des hymnes d'époques peut-être fort différentes. L'ensemble de ces comparaisons aura précisément pour résultat de prouver qu'il n'y a pas eu entre les plus anciens et les plus modernes des hymnes du Rig-Véda, quels que soient ceux qui doivent être effectivement rangés dans l'une ou dans l'autre de ces catégories, une transformation telle de la religion que les hymnes relativement modernes ne doivent plus servir de commentaire aux anciens. Tout au plus peut-on quelquefois dire que ceux-ci contiennent seulement le germe des idées dont ceux-là nous montrent le complet développement.

C'est en cet état de développement complet, et comme un système achevé de toutes pièces, que la religion védique est présentée dans le livre de M. Bergaigne. A-t-elle eu en effet cette forme complète et achevée à un moment donné de son existence, et dans la conscience d'un de ses ministres? M. Ber-

gaigne l'ignore, et c'est à un tout autre point de vue qu'il se place pour justifier la systématisation qui est l'esprit de son travail. On ne conteste pas au critique d'une œuvre littéraire ou d'une œuvre d'art le droit de rechercher les lois que la pensée de l'écrivain ou de l'artiste a suivies, d'une manière plus ou moins consciente, dans la conception et dans l'exécution de son ouvrage. On ne peut davantage contester au mythologue le droit de rechercher les lois qu'a suivies d'une manière plus ou moins consciente la pensée des créateurs et des premiers interprètes d'une mythologie. L'ordre adopté par M. Bergaigne pour le classement des idées védiques est tiré des idées mêmes. M. Bergaigne est le premier à reconnaître que jamais cet ordre n'a existé dans l'esprit des auteurs des hymnes. Plus tard viendra le temps de rechercher l'ordre historique du développement de la religion védique. Il faut s'entendre sur le caractère essentiel des idées avant de procéder au classement chronologique des hymnes où elles sont exprimées.

M. Paul Regnaud, en même temps qu'il inaugure dignement la conférence de sanscrit de Lyon [1], continue, comme M. Bergaigne, ses investigations méthodiques sur les antiques monuments littéraires sauvés par les brahmanes [2]. C'est la philosophie qui

[1] *La langue et la littérature sanscrites*, Paris, Leroux, 36 pages, in-8°.

[2] *Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde*, IIe partie, formant le 34e fascicule de la Bibliothèque des hautes études. Voir aussi *Revue philosophique*, février et mai 1878.

est l'objet de ses études, et jamais assurément cet âpre sujet n'avait été traité avec autant de suite. Ce sont ses notes mêmes, c'est le vaste dépouillement auquel il s'est livré que nous donne M. Regnaud. Plus tard, sans doute, il résumera ses observations et nous présentera un ensemble. On n'a jamais poussé plus loin le respect de son sujet que ne le fait ce profond et patient esprit, avide de précision, difficile pour lui-même, indifférent à l'effet qu'il produit, attentif uniquement à la vérité. Et quel bonheur qu'un tel esprit se soit appliqué à une des pages les plus importantes de l'histoire de l'esprit humain! A mesure que l'on embrasse mieux l'ensemble des œuvres intellectuelles de l'humanité, le nombre des grandes originalités diminue, le chapitre des choses réellement admirables se rétrécit, celui des médiocrités s'élargit. La philosophie hindoue me paraît du nombre des grandes choses qui grandissent chaque jour. La tentative d'embrasser en formules générales le système de l'univers a été le fait de très peu de races. A côté du merveilleux développement des écoles grecques, les écoles de philosophie hindoue, nonobstant les malentendus qui nous empêchent encore de bien saisir leur pensée, ont quelque chose de congénère à nous qui nous frappe et nous séduit. Parmi toutes les analogies que M. Bopp et son école ont signalées entre le grec et le sanscrit, je n'en vois aucune qui égale en clarté la parenté qu'il y a entre le *Phédon* ou tout autre dialogue de Platon et tel soutra de l'Inde. La métaphysique, l'idée que le principe pen-

sant est immortel, est peut-être de tous les traits de parenté indo-européenne le plus évident.

M. Barth possède une profonde connaissance de l'histoire de la littérature sanscrite, qui le porte moins aux grands travaux d'ensemble qu'à des recensions de détail, où l'auteur trouve moyen de corriger, de compléter les monographies les plus doctes[1]. Son petit mémoire sur la langue du Bhagavata-Pourana et sur l'usage vulgaire du sanscrit[2] est un chef-d'œuvre de délicate analyse philologique et d'induction historique. M. Rodet continue, dans votre *Journal*, ses études sur les mathématiques des Hindous[3], qu'il sait rapprocher de celles des Arabes et de celles des Grecs. M. Senart vous a également donné d'excellentes observations d'épigraphie sanscrite[4].

M. Feer[5] a appelé l'attention sur un fait singulier, sur ces *Jatakas* dont l'objet est de nous montrer les démérites du Bouddha dans ses existences antérieures, démérites que naturellement il a effacés dans ses existences postérieures par la pratique héroïque de toutes les vertus. Comme il est naturel, c'est sur les existences vertueuses que la légende bouddhique

[1] *Revue critique*, 13 juillet, 31 août, 14 septembre 1878.

[2] *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, IV, p. 8 et suiv. L'élégant volume intitulé *les Héroïnes de Kalidasa et les héroïnes de Shakespeare* (141 pages, in-18, Leroux) renferme beaucoup de ces fins aperçus littéraires qu'on est habitué de trouver dans la plume de Mme Mary Summer.

[3] *Journ. asiat.*, mai-juin 1879.

[4] *Ibidem.*

[5] *Journ. asiat.*, avril-juin 1878. Voir aussi août-septembre 1878, mai-juin 1879.

insiste le plus; il est remarquable cependant que l'apothéose finale n'ait pas complètement supprimé le souvenir des fautes que le Bouddha a expiées. M. Feer se demande avec raison si les Jatakas consacrés aux existences défectueuses du Bouddha n'ont pas été à l'origine plus nombreux qu'ils ne le sont aujourd'hui, si l'on ne pourrait pas tirer de là des données pour l'histoire de la rédaction des textes bouddhiques. M. Feer revient sans cesse à ce problème, et il a raison. Le jour n'est pas loin peut-être où l'histoire de l'Évangile bouddhique sera connue avec assez de précision pour autoriser des inductions sur d'autres origines plus importantes et plus obscures.

M. Foucaux nous initie aux secrets les plus intimes de la psychologie bouddhique, à propos de cette précieuse Vie de Bouddha par M. Bigandet[1]. M. Barthélemy Saint-Hilaire[2] a repris l'étude des soutras pâlis rapportés par notre regretté confrère Grimblot, et que madame Grimblot a publiés après sa mort avec tant de persévérance et de savoir.

Un élégant volume de la *Bibliothèque orientale elzévirienne* de M. Leroux nous présente la traduction de deux ouvrages bouddhiques importants[3]. L'un est le *Dhammapada*, sorte de résumé de l'enseigne-

[1] *Introduction à la légende de Gaudama*, 8 pages.

[2] *Journal des Savants*, novembre et décembre 1878, janvier 1879.

[3] Le *Dhammapada*, avec introduction et notes, par Fernand Hû, suivi du sutra en 42 articles, traduit du tibétain, avec introduction et notes, par Léon Feer. Paris, Leroux, LXV-100-LIX-82 pages, in-32.

ment de Çakya-Mouni, ou de manuel à l'usage des bouddhistes du sud, déjà traduit par MM. Fausböll, Weber, Max Müller. M. Fernand Hû s'est imposé la tâche de le mettre dans notre langue et s'en est acquitté avec beaucoup de conscience. Il a comparé avec soin les traductions de ses devanciers et a cherché à résoudre les difficultés avec les travaux de M. Childers et de M. Minayef. L'introduction, relative à l'histoire du bouddhisme, est d'une fort bonne critique. M. Feer pense que le Dhammapada est un recueil d'extraits pris dans la masse des écritures bouddhiques. Il le rapproche à cet égard du Sutra en quarante-deux articles, dont il vient de nous donner une traduction nouvelle, après de Guignes, Huc et Gabet, Schiefner, Beal. La destinée de ce petit livre a été singulière. C'est par lui que le bouddhisme fut d'abord connu en Chine, au 1er siècle de notre ère. C'est par lui aussi que le bouddhisme fut d'abord connu en Europe d'une façon documentaire. Son caractère court et clair, on peut presque dire populaire, le désignait pour ce double rôle. M. Feer expose avec une méthode excellente l'histoire du livre et tout ce qui peut servir à le bien apprécier.

Le *Bagh o bahar* est un cadeau posthume de M. Garcin de Tassy[1]; il avait achevé de le revoir entièrement quand il mourut. L'original hindoustani, tra-

[1] *Bagh o bahar, le jardin et le printemps*, poème hindoustani, traduit par Garcin de Tassy. Leroux, 238 pages, grand in 8° (t. VIII des publications de l'École des langues orientales vivantes). M. Garcin de Tassy avait l'intention de publier plus tard le texte hindoustani.

duit par notre regretté président, est tout moderne; les ornements de détail étouffent un peu les lignes de l'ensemble: l'ouvrage a pourtant une partie du charme des *Mille et une nuits*, dont il est un reflet. L'esprit en est peu musulman; le tour d'imagination n'a presque rien d'hindou. L'auteur est loin de dédaigner les côtés plaisants et mesquins des choses; sa croyance à la fatalité et, comme il dit, au jeu de cartes du monde invisible, fait qu'il s'amuse aux aventures qu'il raconte, et pareillement il y amuse son lecteur. Son économie politique est celle qu'on n'a jamais pu déraciner de l'Orient : « Le monde était florissant dans son siècle; . . . les voleurs n'avaient pas besoin de voler; car la munificence du roi atteignait tout le monde. »

Les études iraniennes sont le théâtre de luttes assez vives. Selon M. de Harlez [1], il y aurait quelque danger à procéder dans ces études par la comparaison immédiate du sanscrit; la philologie comparée, si lumineuse quand elle se renferme en elle-même, serait pleine d'inconvénients quand on veut en faire un instrument d'exégèse avestique. J'ignore si les exemples qui servent de base à l'argumentation de M. de Harlez sont fondés en réalité; il faut attendre

[1] *Journ. asiat.*, août-sept. 1878, janv.-févr. 1879, mars-avril 1879, mai-juin 1879. — *Manuel de la langue de l'Avesta:* Maisonneuve, 245 pages, in-8°. — Du même, *Grammaire pratique de la langue sanscrite;* Paris, Leroux. — *Index de la traduction de l'Avesta*, de M. de Harlez, par M. Charles Michel. Liège, 1878, 28 pages. — Article de M. Barthélemy Saint-Hilaire, *Journ. des Savants*, juin et juillet 1878.

à cet égard les réponses des savants iranistes qu'il attaque, toujours avec une parfaite courtoisie. Mais il est certain que le principe sur lequel insiste M. de Harlez s'applique dans beaucoup de branches de la philologie. L'arabe est la clef de la philologie comparée sémitique, ce qui n'empêche pas qu'on peut étrangement s'égarer en essayant d'éclaircir l'hébreu par l'arabe, comme on le faisait il y a cent ans. Chaque monde linguistique et mythologique doit, autant que possible, s'expliquer par lui-même; mais certes, il y aurait une immense exagération à nier que de puissantes confirmations ne puissent être demandées à la théorie comparative qui nous fait remonter aux origines des grandes familles humaines. Les savants qui cultivent la philologie iranienne avec tant de sagacité se mettront, on peut l'espérer, d'accord sur ce point de méthode. M. Hovelacque[1] donne sans cesse de nouvelles preuves de son activité scientifique. M. James Darmesteter nous promet de nouveaux travaux, qui compléteront les belles études par lesquelles il a débuté. Son intéressant mémoire sur la légende d'Alexandre chez les Parses nous en est un garant assuré[2].

Si M. Mariette n'a rien publié depuis l'an dernier qu'un catalogue de l'Exposition égyptienne[3], ce n'est

[1] *Grammaire de la langue zend*, 2e édit. Paris, Maisonneuve, VI-308 pages. — *Ahura-Mazda, Extraits*, du même.

[2] Extrait des *Mélanges publiés par l'École des hautes études*. Paris, Imprimerie nationale, p. 83-99.

[3] *La galerie de l'Égypte ancienne à l'exposition rétrospective du Tro-*

pas qu'il soit resté inactif. Le second et le troisième volume de son grand ouvrage sur les fouilles d'Abydos l'ont absorbé tout entier. L'impression en est commencée; elle sera probablement achevée vers la fin de 1879.

L'école française d'égyptologie n'a pas autant produit cette année qu'elle l'avait fait les années précédentes. M. Chabas a dû suspendre ses travaux; M. de Horrack et M. Guieysse n'ont rien donné; M. Lefébure, chargé à la Faculté de Lyon d'un cours d'archéologie et de langue égyptiennes, a employé son année à la préparation de ses leçons. Par contre, un égyptologue qui semblait avoir abandonné entièrement la science, M. Auguste Baillet, d'Orléans, vient de reparaître avec la notice d'une importante collection formée, à Orléans, par M. l'abbé Desnoyers[1]. C'est une brochure assez courte, mais qui renferme nombre de faits intéressants pour l'histoire et l'archéologie. Il faut souhaiter que M. Baillet ne s'en tienne pas là; il a des qualités de pénétration et d'exactitude qui lui assureront, s'il le veut bien, une place éminente parmi les égyptologues contemporains.

cadéro. Description sommaire par A. Mariette-Bey. Paris, 1878, in-8°, 126 pages.

[1] *Notice sur la collection égyptienne de M. l'abbé Desnoyers*, par A. Baillet (Extrait des *Mémoires de la Société d'agriculture, sciences, belles-lettres et arts d'Orléans*). Orléans, 1878, in-8°, 66 pages, 5 planches. Une portion de ce travail avait paru dans la *Zeitschrift der ægypt. Sprache*, 1878, p. 106-108, et une planche, sous le titre *Osiris-Bacchus*.

M. Pierret a résumé, dans un mémoire lu récemment à l'Académie, ses idées sur la religion égyptienne. Il paraît croire lui aussi à un monothéisme primitif et à une conception abstraite de la divinité chez les Égyptiens. Il a, en outre[1], continué la publication de son choix d'inscriptions du musée du Louvre[2]. Les textes sont généralement bien choisis et reproduits avec fidélité : peut-être M. Pierret n'attache-t-il pas assez d'importance aux particularités archéologiques des monuments qu'il nous donne. La science égyptienne, malgré les progrès qu'elle accomplit tous les jours, est encore si peu avancée que, en ne publiant pas intégralement les stèles de nos musées, on s'expose à négliger comme insignifiants des détails de grande valeur. Quelques dissertations sur des points spéciaux sont insérées dans le corps du volume : la plus longue, sur l'idée du vrai et du juste, est conçue dans le même sens qu'un article de M. Grébaut[3]. M. Grébaut, étudiant l'expression des notions de la justice à l'époque classique des Ramessides, est arrivé à un résultat des plus imprévus et pourtant des plus justes : il a montré comment ces notions

[1] *Essai sur la mythologie égyptienne*, par Paul Pierret, Paris, Vieweg, 48 pages, petit in-8°.

[2] *Recueil d'inscriptions inédites du Musée égyptien du Louvre*, traduites et commentées par P. Pierret. 2e partie avec table et glossaire. Paris, 1878, in-4°, IX-162 pages. — Cf. *Journ. asiat.*, août-sept. 1878, p. 225-230; — *Gazette archéol.*, nos 2 et 3 de 1878; — *Revue géogr. internat.*, avril 1878, n° 30.

[3] *Recueil de travaux relatifs à l'Égypte et à l'Assyrie*, 2e et 3e fascicules.

et la déesse Mâït, qui les représentait, s'étaient subdivisées en deux personnes, comment ce dédoublement se rattachait au culte solaire et aux idées égyptiennes sur le ciel et la terre. Je ne vois guère qu'un reproche à faire à M. Grébaut : c'est d'écrire trop peu. Encore M. Grébaut a-t-il cette excuse qu'il consacre à l'enseignement de l'égyptien le temps dont il dispose, et fait profiter de son travail les élèves de l'École des hautes études.

M. Maspero[1] a commencé dans la *Revue orientale et américaine* la publication des inscriptions de la vallée de Hammâmat[2]. Ce sont pour la plupart des proscynèmes tracés sur les parois de la montagne par les ingénieurs, les soldats et les ouvriers que les Pharaons envoyaient chercher du granit aux carrières de la route de Qoceyr : les plus anciens remontent à la ve dynastie, les derniers sont d'époque romaine. M. Maspero a également réuni, dans la *Revue historique*[3], les documents relatifs aux naviga-

[1] Je rappelle ce que j'ai déjà déclaré souvent, c'est que, pour diverses parties de ce rapport, j'ai recours aux lumières de ceux de nos confrères qui sont spéciaux en la matière. M. de Rougé, de son vivant, voulait bien me donner toute faite la partie relative à l'Égypte. Depuis sa mort, la personne qui contribue le plus à nous consoler de sa perte veut bien me communiquer des jugements que je me garde de modifier en rien; car, pour le fond, où je suis peu compétent, ils sont revêtus de la plus haute autorité, et, pour la forme, dont je peux être juge, ils portent le cachet de la critique la plus modérée et la plus impartiale.

[2] *Les inscriptions de la vallée de Hammâmat*, dans la *Revue orientale et américaine*, nouvelle série, t. I, p. 327-341.

[3] De quelques navigations des Égyptiens sur les côtes de la mer Érythrée, dans la *Revue historique*, 1879, t. IX, p. 4-33.

tions égyptiennes dans la mer Érythrée, et essayé de reconstituer les navires de course dont se servaient les amiraux de Pharaon vers le XVIIe siècle avant notre ère. Dans la *Gazette archéologique*[1], il a étudié les peintures des tombeaux égyptiens, en rapport avec la mosaïque de Palestrine. Dans un nouveau fragment de son commentaire sur Hérodote[2], il s'est efforcé de retrouver les sources populaires auxquelles l'historien grec avait puisé, et d'expliquer l'origine de ses erreurs chronologiques. Dans notre journal même, il a fait connaître le texte inédit et il a donné la traduction d'un fragment de conte historique sur la manière dont le héros Thoutii prit la ville de Joppé[3]. Ce mémoire, joint au *Conte du prince prédestiné*, dont il a été question dans notre rapport de l'an dernier, et à un fragment de conte fantastique découvert dans un des papyrus de Berlin, a fourni la matière d'un premier volume d'études égyptiennes[4]. Le fragment de Berlin paraît avoir une importance réelle malgré sa brièveté: c'est une copie, faite sous la XIIe dynastie, d'un manuscrit antérieur. Il reste

[1] *Gazette archéologique*, 1879, p. 77 et suiv.

[2] Dans l'annuaire de l'*Association pour l'encouragement des études grecques*, 1878, p. 124 et suiv.

[3] *L'histoire des âmes dans l'Égypte ancienne d'après les monuments du Musée du Louvre* (8 février 1879), publiée dans la *Revue scientifique*, 2e série, t. VI, p. 816-820, et dans le *Bulletin hebdomadaire de l'Association scientifique de France*, n° 594, p. 373-384.

[4] *Études égyptiennes, I. — Romans et poésies du papyrus Harris n° 500, conservé au British Museum, avec fac-simile, texte, traduction et commentaire*, par G. Maspero. Paris, Maisonneuve, 1879. In-8°. 80 pages et VIII planches.

donc prouvé que plus de trois mille ans avant notre ère, l'Égypte avait déjà une littérature romanesque analogue à celle qu'on trouve beaucoup plus tard en Asie. Enfin, dans une conférence faite à la Sorbonne[1], M. Maspero a publié le résultat de ses travaux sur l'âme et sur les monuments funéraires de l'ancienne Égypte. Une notice insérée dans le Journal archéologique de Berlin[2], au sujet d'un auxiliaire, renferme les éléments d'une théorie nouvelle sur la formation des pronoms isolés des personnes *anûk*, *entûk*, etc.

M. Revillout a donné une *Nouvelle Chrestomathie démotique*[3]. Le volume renferme des contrats tirés des collections de Leyde, de Berlin et de Turin, la plupart inédits.

M. Maspero, outre la traduction complète du *Conte de Satni*[4], a continué l'analyse groupe par groupe de quelques lignes empruntées au texte démotique de ce conte[5]. M. Maspero veut retrouver dans les

[1] Voir *Journal asiatique*, 1878.

[2] *Sur l'auxiliaire* [illegible], dans la *Zeitschrift*, 1878, p. 84-86. Voir aussi *Revue critique*, 7 décembre 1878.

[3] *Nouvelle Chrestomathie démotique, mission de 1878, contrats de Berlin, Vienne, Leyde*, etc. par M. Revillout. Paris, Leroux, 1878, 1 vol. in-4°, XII-160 pages autogr. Cet ouvrage paraît n'être que la première partie d'un ouvrage plus considérable.

[4] Dans le *Nouveau fragment du commentaire sur le livre II d'Hérodote*, 1878. Le texte est traduit complètement, sauf les huit premières lignes.

[5] *Une page du roman de Satni transcrite en hiéroglyphes* (Cours de l'École des hautes études, nov. 1876, juin 1877), dans la *Zeitschrift*, 1878, p. 72-84 et une planche.

signes de l'écriture démotique les originaux hiéroglyphiques dont ils dérivent : c'est une étude de paléographie, qui ne l'empêche pas de discuter en passant les questions de grammaire qui se rencontrent sur son chemin. La langue des textes démotiques n'est que la langue des textes hiéroglyphiques appauvrie par certains côtés, développée par certains autres; pour la comprendre et l'étudier autrement qu'à l'aveugle, il faut connaître à fond la langue des hiéroglyphes.

M. Édouard Naville continue de rassembler les matériaux nécessaires à sa grande édition du *Livre des Morts*. En attendant qu'elle soit prête à paraître, il nous livre tantôt un chapitre inédit de ce livre, tantôt les observations historiques ou grammaticales que lui suggère l'étude des différents textes. Cette année-ci, rapprochant les noms propres d'un papyrus acquis récemment par le Louvre des noms contenus dans deux des papyrus du musée de Boulaq, il a jeté un nouveau jour sur l'histoire des grands-prêtres d'Ammon Thébain[1]. Un monument du musée de Marseille lui a permis de constater, jusque sous la XIXe dynastie, l'existence d'un culte rendu à Téti, roi de la VIe dynastie[2]. Ajoutons, pour être complet, que M. Alfred Wiedemann, de Leipzig, vient de donner en français deux petits mémoires, dont le

[1] *Trois reines de la XXIe dynastie*, par Éd. Naville (mit einer lithog. Tafel), dans la *Zeitschrift*, 1878, p. 29-32.

[2] *Le roi Teta-Merenphtah*, par Éd. Naville (mit einer lithog. Tafel), dans la *Zeitschrift*, 1878, p. 69-72.

plus important sur une stèle du Musée de Florence[1]; qu'un Suédois, M. Piehl, vient de débuter par une note sur un des auxiliaires de l'égyptien[2], et qu'un jeune Italien, M. Schiaparelli, a lu au congrès de Florence une note sur le *Rituel de l'ensevelissement* qu'il a découvert, et dont il va publier le texte et la traduction[3] : ces deux jeunes savants avaient suivi pendant une année les cours de notre École des hautes études.

En fait de copte, M. Revillout a publié le rapport d'une mission en Italie[4] et la traduction d'un fragment thébain du Louvre[5].

M. Robiou[6] a présenté, selon sa manière de voir, les doctrines théologiques de l'ancienne Égypte. M. de Saulcy a cherché à identifier les villes du Louten supérieur[7]. On sait que, parmi tant de renseignements historiques que nous devons à la littérature égyptienne, figure une géographie préhistorique de

[1] *Une stèle du Musée égyptien de Florence et l'immortalité de l'âme chez les anciens Égyptiens*, par le Dr A. Wiedemann (extrait du compte rendu de la *Session de Saint-Étienne*, 1875, p. 145-168).

[2] *Sur un emploi particulier de* ⟺, dans la *Zeitschrift*, p. 32-34.

[3] *Il libro dei Funerali. Relazione fatta alla 1a sezione del IV Congresso degli Orientalisti* da Ern. Schiaparelli. Torino, 1879, in-8°, 16 pages.

[4] *Rapport sur une mission en Italie*, par E. Revillout. Paris, Imprimerie nationale, 1878, in-8°, 52 pages. (Extrait des *Archives des missions scientifiques et littéraires*, IIIe série, t. IV.)

[5] *Une affaire de mœurs au VIIe siècle*, dans la *Zeitschrift*, 1879, p. 36-39. Il s'agit, dans ce mémoire, de moines coptes.

[6] Robiou, *Les doctrines religieuses de l'ancienne Égypte d'après les travaux les plus récents*. Extrait de la *Revue des questions historiques*, oct. 1878, 72 pages, grand in-8°.

[7] *Bulletin de la Soc. de géogr.*, mars-avril 1879.

la Syrie, antérieure à tout ce que nous connaissons par les documents sémitiques. M. de Saulcy essaye de percer ces profondes ténèbres. Une foule de ces noms antiques nous déroutent; mais dans les noms des *Tholedoth* de la Genèse, noms au fond géographiques, combien il en est qui nous déroutent aussi! En faut-il d'autres exemples que toutes les nomenclatures avoisinant *Loutan* (Genèse, ch. XXXVIII), qui offre avec le Louten égyptien une curieuse consonnance, et ne diffère peut-être pas de *Lot*, frère d'Abraham, père des Ammonites et des Moabites, oncle des Hébreux?

L'activité scientifique de M. François Lenormant est louable au plus haut degré. Dans tous les pays, dans toutes les langues, dans les recueils les plus divers, il reprend les difficiles problèmes que soulève la diversité des langues et des écritures de l'antique Assyrie [1]. Votre journal contient l'écho des luttes qu'excitent dans votre sein ces questions obscures, dont l'importance historique grandit chaque jour [2]. La Bible était jusqu'à ce jour l'étroite fenêtre par

[1] *Journal asiat.*, avril-juin 1878; oct.-déc. 1878; janv. 1879. — *Tre monumenti caldei ed assiri di Collezioni romane.* Roma, Salviucci, 19 pages, grand in-8°. — *Études cunéiformes*, 2e fascic. Extrait des *Transactions of the Society of biblical archæology.* Londres, 1878, 56 pages. — *Lettres assyriologiques*, seconde série, études accadiennes, t. III, 1re livraison. Paris, Maisonneuve, 200 pages, in-4°. — Traduction allemande, augmentée, de la *Magie: Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldæer*, Iena, Costenoble, XII-571 p., in-8°.

[2] *Journ. asiat.*, mai-juin 1879.

laquelle nous entrevoyions le passé de l'Asie non aryenne. Voilà que, dans la Bible, nous discernons maintenant de mieux en mieux ces éléments babyloniens que nous ne faisions que soupçonner. La cosmogonie babylonienne, le rôle qu'y joue l'abîme océanique sont des facteurs essentiels de l'explication de la Genèse. Même certaines idées morales, telles que l'idée de pénitence, de psaumes pénitentiaux, certaines formes de la prière[1], paraissent avoir été communes aux Hébreux et à leurs maîtres des bords de l'Euphrate. Une chose doit consoler les assyriologues des efforts pénibles que coûte chez eux la vérité, c'est l'assurance que l'assyriologie, quand elle sera une science tout à fait assurée de ses méthodes, tiendra la clef de l'histoire même de l'esprit humain.

C'est ce qui fait que nous avons vu avec une joie extrême un esprit excellent et déjà formé aux bonnes disciplines philologiques, comme M. Guyard, venir à ces études. Les premiers résultats qu'il nous en a donnés[2] nous promettent à la fois un travailleur et un critique, deux choses qui ne doivent pas être séparées, celui-là seul ayant le droit de juger une opération scientifique qui a mis la main à l'œuvre. Il y a plaisir aussi à entendre un homme habitué à lutter contre des difficultés du même ordre, tel que M. Mas-

[1] *The Academy*, 6 et 20 juillet 1878.

[2] *Journ. asiat.*, août-sept. 1878; oct.-déc. 1878; mai-juin 1879. — *Revue critique*, 25 janvier 1879.

pero, exprimer sur ces délicats problèmes un avis raisonné[1].

M. Oppert se réserve, comme il en a le droit, pour les questions particulièrement épineuses[2]. Son volume sur la langue des Mèdes[3] a l'avantage de présenter dans son ensemble tout ce que l'on sait sur ce problème singulier. M. Oppert admet, comme la plupart des savants, que la place du milieu dans les inscriptions trilingues achéménides représente la langue des Mèdes. Il rattache cet idiome aux langues altaïques; il le considère comme ayant fait partie d'un groupe éteint de cette famille, qu'il faudrait nommer groupe *suso-médique*. Tout en admettant, en effet, les analogies générales du médique avec les langues de la haute Asie, M. Oppert ne trouve pas un ensemble d'éléments assez considérable pour le faire rentrer dans un des rameaux encore existants. Parmi ces rameaux, c'est, à ce qu'il paraît, le turc qui offre le plus de ressemblance avec le médique, bien qu'il existe aussi de fréquentes analogies entre cette langue et le groupe ougrien ou finnois proprement dit. Le médique était ainsi apparenté au sumérien, langue des inventeurs de l'écriture cunéiforme.

M. Menant a entrepris une œuvre en dehors de tous les systèmes et qui sera d'une utilité incontestable, c'est de recueillir les cylindres assyriens dis-

[1] *Revue critique*, 8 mars 1879.

[2] *Journ. asiat.*, janv.-févr. 1879.

[3] *Le peuple et la langue des Mèdes*, XI-296 pages, in-8°. Paris, Maisonneuve.

persés dans les diverses collections en France ou à l'étranger[1]. Rien ne lui a coûté pour être complet, et des missions qui lui ont été données par le ministère de l'instruction publique à Londres, à La Haye, lui ont permis de former un recueil bien supérieur à tous ceux qu'on avait pu étudier jusqu'ici. Ces cylindres étaient des cachets; leur empreinte figure en guise de sceaux sur des contrats d'intérêt privé. Les scènes qui y sont gravées ne sont pas très variées, et il sera permis de les classer selon les temps et selon les pays.

J'ai souvent eu à rappeler les travaux de M. Ledrain comme égyptologue. Voici qu'aujourd'hui j'ai à vous annoncer une histoire du peuple d'Israël du même auteur[2]. Qu'elle soit la bienvenue cette jeune et poétique histoire, qui fait tant d'honneur au talent et au savoir de l'auteur. M. Ledrain n'essaye pas d'ajouter des combinaisons nouvelles aux systèmes proposés par les exégètes. Il sent qu'une vie entière ne serait pas de trop pour prendre son parti entre ces hypothèses innombrables. Il raconte et cherche à montrer la vie poétique de l'ancien peuple. Dans la séparation entre l'histoire et l'agada, on peut trouver qu'il ne fait pas assez large la part de cette dernière, je veux dire qu'il traite comme historique plus d'un épisode légendaire ou même mythique.

[1] *Arch. des miss. scient.*, 3e part., t. V, p. 348 et suiv. — *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1878, p. 210 et suiv.

[2] *Histoire d'Israël*. Paris, Lemerre, XII-436 pages, in-24.

Mais qui peut s'assurer d'avoir, pour opérer cette distinction délicate, un criterium sûr? C'est surtout en ce qui concerne le Pentateuque qu'on peut regretter que M. Ledrain n'ait pas eu un parti bien fixe. Nous l'attendons au second volume pour voir comment il saura concilier les nécessités de la critique, qu'il admet complètement, avec les concessions qu'il fait en ce premier volume aux opinions traditionnelles.

Si M. Ledrain ajoute peu de chose aux discussions dont les livres hébreux ont été l'objet, il est très riche, au contraire, en détails nouveaux sur les rapports du peuple d'Israël avec les peuples étrangers. Après M. de Vogüé et M. l'abbé Ancessi, M. Ledrain admet qu'une partie essentielle du matériel du culte hébreu fut empruntée à l'Égypte. Il va plus loin, et admet volontiers qu'une partie de la loi morale, le Décalogue, par exemple, a été prise à l'Égypte. Les connaissances égyptologiques de M. Ledrain donnent la plus grande valeur à ses études sur ce point. En ce qui concerne les rapports d'Israël avec l'Assyrie, M. Ledrain a donné la parole à M. Oppert, qui lui a communiqué la traduction, telle que l'état de la science permet de le faire, des tablettes cosmogoniques découvertes par M. Georges Smith et d'abord traduites par ce regrettable savant. M. Oppert rectifie à beaucoup d'égards la traduction de M. Smith, et montre que, si les récits mosaïques de la création et du déluge trouvent dans ces tablettes de véritables parallèles (abstraction faite du côté religieux et mo-

ral), le récit de la chute, quoi qu'on en ait dit, est encore sans prototype assyrien, en sorte qu'on se demande si c'est de ce côté qu'il faut chercher l'origine du récit biblique, si original, si profond, qui remplit les chapitres II et III de la Genèse.

M. Ledrain arrête son récit à la chute de la dynastie d'Omri, vers 887 avant J. C. C'est le moment où le culte de Jéhovah prend définitivement le dessus en Israël sur les cultes chananéens et égyptiens. Le reproche qu'on pourrait adresser à M. Ledrain, savoir qu'on ne voit pas assez en son livre l'originalité du peuple hébreu, tombe devant cette observation. Jusqu'à l'époque où s'arrête M. Ledrain, le peuple juif ne différait pas essentiellement de ses voisins. Les sentiments religieux du roi David ressemblaient beaucoup à ceux dont le roi Méscha nous fait la confidence dans l'inappréciable stèle que possède le Musée du Louvre. Le moment où le peuple hébreu prend vraiment une direction particulière, devient le peuple de Dieu, destiné à fonder la religion dans le monde, est le siècle des grands prophètes, le VIIIe avant J. C., le moment où des hommes inspirés, nullement prêtres, viennent dire : « Le vrai serviteur de Jéhovah n'est pas celui qui offre beaucoup de sacrifices de boucs; c'est l'honnête homme. » Nous n'avons pas la moindre preuve qu'il ait existé en Moab, en Ammon, en Chanaan, rien d'analogue aux prophètes inspirés qui substituèrent l'idée de la religion pure au ritualisme. Avec les grands prophètes commence la gloire vraie d'Israël; les vraies origines du christianisme. Sans doute,

M. Ledrain saura exposer l'histoire de ce mouvement extraordinaire avec bonheur et vérité.

M. Ph. Berger[1] et M. Maurice Vernes[2] s'appliquent à montrer que les recherches d'exégèse biblique ne sont pas chez nous trop négligées. M. Joseph Derenbourg nous a dit quelques mots sur un point que nous voudrions le voir traiter avec tous ses développements, l'origine des points-voyelles[3]. Il n'y a pas de sujet plus attrayant; car les données pour le résoudre ne font point défaut, et cependant les difficultés s'y rencontrent à chaque pas. M. Derenbourg croit que le système masorétique est sorti des petites écoles et a été inventé par les maîtres pour l'instruction élémentaire des enfants, ce qui explique comment les docteurs y sont si longtemps restés étrangers et en ont fait si peu de cas. La manière dont M. Derenbourg tire le *qamès* et le *fathach* d'un petit *aleph* en quelque sorte démembré est des plus ingénieuses. M. Derenbourg nous a également donné quelques observations intéressantes sur la guerre de Bar Coziba[4], un des épisodes de l'histoire judaïque

[1] *Les généalogies de la Genèse* (Extrait de l'Encycl. des sciences religieuses), 16 pages.

[2] *Revue critique*, 7 sept., 30 nov., 28 déc. 1878; 22 févr., 1 mars 1879. — Mentionnons aussi *Les Psaumes de David*, traduct. littérale et juxtalinéaire, par le grand rabbin B. Mossé. Avignon, Séguin, 440 pages, in-8°; — et *Traduction correcte et littéraire des Psaumes*, par le même. Avignon, Séguin, 1878, 148 pages, in-8°.

[3] *Revue critique*, 21 juin 1879.

[4] *Quelques notes sur la guerre de Bar Kósébâ*, extrait des *Mélanges publiés par l'École des hautes études*. Paris, Impr. nat., 1878, p. 157-173, in-8°.

que nous aimerions le plus à savoir en détail, et qui est si mal documenté que même le vrai nom de celui qui en fut le chef nous est inconnu.

A mesure que l'entreprise hardie de M. Schwab de nous donner une traduction complète du Talmud de Jérusalem[1] avance vers son terme, on se réjouit que le laborieux traducteur ne se soit pas trop arrêté aux objections qu'on put être porté à lui adresser d'abord. La valeur d'un pareil travail, en effet, est dans son ensemble. La traduction de M. Schwab ne dispensera pas de consulter sur les passages importants le texte original et les discussions de l'école critique moderne; mais elle sera extrêmement commode aux savants non israélites, capables de vérifier et discuter un texte, mais n'ayant ni le temps ni la facilité nécessaires pour lire avec suite dans l'original cette compilation, souvent fastidieuse. Les analyses, les extraits ne nous font nullement atteindre ce but, car un esprit vraiment critique hésite toujours à se servir d'un texte dont il ne connaît pas l'agencement, d'un livre dont il ne sait pas le plan général. — La gnomique, ayant pour essence de procéder par sentences isolées, fait exception à ce que nous venons de dire, et à ce point de vue l'ouvrage de M. Moïse Schuhl[2]

[1] *Le Talmud de Jérusalem*, t. III, Troumoth, Maasseroth, Maaser chéni, Halla, Orla, Biccurim, IV-396 pages, grand in-8°. Du même, *Des points-voyelles dans les langues sémitiques*, 48 pages; — *Elie del Medigo et Pic de la Mirandole*, extrait des n°s de nov. et déc. 1878 des *Annales de philos. chrét.*

[2] *Sentences et proverbes du Talmud et du Midrasch*, suivis du traité Aboth. Impr. nat., XII-546 pages.

pourra être utile, après ceux de M. Dukes et de tant d'autres. Au milieu de la grande décadence littéraire qui frappa la langue hébraïque vers l'époque de notre ère, le proverbe sut échapper à l'universelle platitude, à la prolixité, à la mollesse qui sont le caractère de la langue du temps. L'art de nouer vigoureusement une pensée, de la corder pour ainsi dire, de l'exprimer d'une manière figurée avec netteté et précision, ne se perdit jamais. Ces petites phrases en style analogue à celui des anciens *maschal* se détachent avec une singulière vigueur sur le fond terne de la prose généralement lâche du Talmud.

M. B. Goldberg et M. Adelman ont publié le voyage de Venise à Famagouste, exécuté en 1563, par Élie de Pesaro, ainsi que des Réponses de Raschi et du célèbre Rabbi Gerson [1]. M. l'abbé Roüet a recueilli ce que l'on sait de la grande école juive de Lunel [2]. M. Joseph Derenbourg a expliqué divers monuments de l'épigraphie juive du moyen âge [3]. La publication du catalogue de l'intéressante collection Strauss [4] lui a fourni l'occasion d'exposer sur l'archéologie juive de la même époque des vues judicieuses [5].

[1] *Vie éternelle.* Publication mensuelle des manuscrits précieux provenant des anciens docteurs israélites. Paris, 30 pages en hébreu, in-8°.

[2] *Étude sur l'école juive de Lunel au moyen âge.* Montpellier, Séguin, 65 pages. Paris, Vieweg. — *Étude complémentaire*, 38 pages.

[3] *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1878, p. 168 et suiv., 172 et suiv.

[4] *Collection de M. Strauss.* Descr. des objets d'art religieux hébraïques exposés dans les galeries du Trocadéro, XII-42 pages, in-4°.

[5] *Comptes rendus*, 1878, p. 174, 175.

M. Clermont-Ganneau continue de porter la plus rare sagacité dans ses travaux de mythologie et d'archéologie sémitiques. S'il n'a pas terminé encore son beau mémoire sur la patère de Palestrine [1], c'est qu'il veut donner la série aussi complète que possible des monuments du même genre. Sans parler des observations fines qu'il sait répandre sur tous les sujets de ses études [2], M. Clermont-Ganneau a repris d'une façon lumineuse la question des papyrus araméens que l'on trouve en Égypte, et où il voit un reste de l'administration achéménide [3]; il a publié de nouvelles inscriptions d'ossuaires juifs, et, ouvrant ce portefeuille plein de textes si précieux, il en a tiré des inscriptions gréco-juives intéressantes [4]. Enfin, il ne cesse d'avoir l'œil ouvert sur ces recherches de topographie palestinienne où il est maître, et sur lesquelles il sait jeter, quand l'occasion s'en présente, de véritables traits de lumière [5].

La *Gazette archéologique*, dirigée par M. de Witte et M. François Lenormant, continue d'être un précieux répertoire pour l'archéologie et la mythologie sémitiques. MM. C. W. Mansell, Ledrain, Lenormant, de Chanot y insèrent de précieuses notes, se rapportant aux parties les plus vives des questions

[1] *Journ. asiat.*, avril-mai-juin 1878. — *Mythologie iconographique*. Leroux, 20 pages, extrait de la *Revue critique*.

[2] *Journ. asiat.*, août-sept. 1878, p. 237-241.

[3] *Revue archéol.*, août 1878, janv. 1879.

[4] *Revue archéol.*, nov. 1878.

[5] *Revue critique*, 15 févr., 17 mai 1879.

actuellement controversées. Les pierres gravées phéniciennes[1], les rapports de l'Égypte et du monde sémitique[2], les antiquités chypriotes[3], le mythe de Tammuz[4], de Sémiramis[5], de Triptolème[6], de la Vénus androgyne[7], y sont l'objet d'études toutes originales même quand elles n'aspirent pas à être définitives. L'Assyrie a sa part dans ces actives investigations. M. Lenormant a traité d'un épisode de ce qu'il appelle l'épopée chaldéenne[8], et d'un bas-relief représentant des scènes historiques du IXe siècle avant J. C.[9]; M. Mansell, des premiers êtres vivants d'après la tradition judéo-babylonienne[10]. La *Revue archéologique*[11] a également publié quelques monuments que l'on peut à bon droit appeler phéniciens. M. Halévy[12] a repris l'étude de l'inscription phénicienne de Byblos et a conquis sur les ténèbres quelques lignes de ce texte précieux, si maltraité par le temps. Le même savant nous a donné de nouvelles observations sur les migrations des colonies sabéennes vers le nord[13].

[1] *Gazette archéol.*, janv. 1878. 2e livr. de 1878; n° 6 de 1878.
[2] 6e livraison de 1878.
[3] *Ibidem.*
[4] N° 5, sept. 1878.
[5] Nos 2 et 3 de 1878.
[6] 4e livraison de 1878.
[7] *Gazette archéol.*, 1879, p. 62 et suiv.
[8] *Ibid.*, 1879, p. 114 et suiv.
[9] *Ibid.*, 4e n° de 1678.
[10] *Ibidem.*
[11] Août 1878, juin 1879.
[12] *Journ. asiat.*, mars-avril 1879.
[13] *Revue orientale et américaine*; 2e article, oct.-déc. 1877; 3e art., même recueil, janv.-mars 1879.

M. Clément Huart, porté en Syrie par les devoirs de sa carrière, s'attache, comme tous les esprits éclairés qui visitent ce pays, à ses antiquités, à son histoire. Le récit qu'il nous a fait de ses premières pérégrinations nous a vivement intéressés[1]. M. Huart est philologue; ses remarques sur le dialecte de Syrie sont fines et justes. Les faits relatifs au dialecte syriaque parlé à Magloula qu'il a relevés, joints aux observations de ses devanciers, ont fourni à M. Rubens Duval la matière d'une étude approfondie sur ce rameau encore vivant du tronc araméen[2]. On sait si peu ce qui se passe chez les Arabes que la note sur les tribus de la Mésopotamie, rédigée par un Syrien et traduite par M. Huart, se lit, malgré sa sécheresse, avec un véritable plaisir[3].

M. Zotenberg a montré que la prochaine édition de la Byzantine devra se compléter par l'éthiopien. La chronique qu'il a publiée en cette dernière langue n'est pas stérile pour l'histoire. Elle renferme sur la conquête musulmane de l'Égypte quelques renseignements nouveaux[4].

Cette année a vu paraître peu de grandes publications arabes; mais votre journal a reçu de M. Mar-

[1] *Journal asiatique*, oct.-déc. 1878, janv. 1879. Comp. avril-mai-juin 1878, p. 548-551.

[2] *Journal asiatique*, mars-avril 1879. Voir une note de M. Dukas dans l'*Univers israélite*, 1er mai 1879.

[3] *Journal asiatique*, mars-avril 1879.

[4] *Journ. asiat.*, oct.-nov.-déc. 1878, mars-avril 1879.

cel Devic[1], de M. Guyard[2], de M. Clermont-Ganneau[3], de M. Fagnan[4], de M. Zotenberg[5], des notes diverses, toutes relatives à quelque point intéressant des questions dont l'arabe est la clef. M. Sauvaire continue ses études de métrologie arabe[6] et de droit musulman[7]. M. Cherbonneau, sans parler d'observations judicieuses sur la conversation arabe[8], nous a fait connaître un recueil de fables[9] que devront lire avec soin ceux qui s'occupent de l'histoire si intéressante de la littérature ésopique.

L'ouvrage fondamental de Sidi Khalil, qu'on peut considérer comme une sorte de code pour les nations musulmanes du rite malékite, a une si grande importance pratique en Algérie qu'il ne faut pas être surpris que l'on y revienne sans cesse. Après les travaux de M. Perron, de MM. Sautayra et E. Cherbonneau, M. Seignette vient de donner une traduction partielle du même ouvrage, avec le texte en regard, qui sera sûrement très utile pour l'administration de notre colo-

[1] *Journ. asiat.*, août-sept. 1878, p. 232-237.

[2] *Journ. asiat.*, oct.-déc. 1878, p. 465-467.

[3] *Journ. asiat.*, oct.-déc. 1878, p. 467-477.

[4] *Ibid.*, janv.-févr. 1879, p. 164-168.

[5] *Ibid.*, mai-juin 1879, p. 509-515.

[6] *Arab metrology. El-Djabarti*, 32 pages, in-8°. Extrait du *Journal of the Royal Asiatic Society*, juin 1877, mai 1878.

[7] *Les fetwas de Khayr ed-din.* Livre des ventes, traduit sur l'édition de Boulaq, Alexandrie, 1876, 79 pages.

[8] *Revue de géogr.*, de Lud. Drapeyron, 2e année, janv. 1879, p. 25 et suiv.

[9] *Polybiblion*, Revue de bibliogr. univ., t. XXV de la coll., 2e livr., février 1879, p. 167 et suiv.

nie[1]. La première partie du traité de Khalil est surtout relative à la religion; M. Seignette l'a omise. Il nous a donné intégralement la seconde partie, contenant les principales dispositions de la loi musulmane qui régissent les biens et la plupart de celles qui régissent les personnes. Les meilleurs juges donnent une entière approbation au travail de M. Seignette et le considèrent comme un véritable service rendu à l'Afrique française.

La *Revue africaine*[2] fournit, pour l'histoire de l'Algérie, un riche contingent de données, grâce à l'active collaboration de MM. Arnaud, Masqueray, L. Ch. Feraud. M. Masqueray a fait une exploration historique et linguistique chez les Beni-Mezab[3]. Ces hérétiques ibadhites ont une littérature particulière qui a été mise à la disposition de M. Masqueray. Il a même pu en rapporter les originaux à Alger, avec promesse de les renvoyer après trois mois, quand des copies en auront été prises. La chronique d'Abi-Zakaria offrira, dit-on, beaucoup d'intérêt. M. Masqueray paraît vouloir s'adonner à la philologie comparée berbère; on ne peut trop l'encourager à le faire avec suite et passion[4]. Il n'y a pas, dans toute la philologie, de problème plus important. M. Letourneux semble avoir apporté aux valeurs reçues de l'al-

[1] *Code musulman*, par Khalil, texte arabe et nouvelle traduction par N. Seignette. Constantine, Arnolet, LXVII-749 pages, in-8°; Paris, Challamel; Alger, Jourdan.

[2] Alger, Jourdan.

[3] *Bulletin de la Soc. de géogr.*, juillet 1878.

[4] *Arch. des miss. scient.*, 3e série, t. V, 3e livraison.

phabet tifinag quelques rectifications[1]. Espérons que dans quelques années nous aurons une grammaire comparée berbère, et en particulier une phonétique rigoureuse, donnant une base solide à l'étymologie. Alors sans doute la famille s'élargira encore, et des idiomes non classés jusqu'ici trouveront des congénères; mais un tel travail doit être exécuté patiemment, consciencieusement, sans aucune idée préconçue. A propos d'une tout autre famille de langues, M. Pavet de Courteille[2] a montré les abus où l'on peut se laisser entraîner par des rapprochements superficiels et seulement apparents.

M. d'Hervey de Saint-Denys continue avec persévérance sa traduction des relations de Ma-touan-lin[3]. C'est surtout pour les livres de ce genre que les traductions intégrales sont nécessaires; car ce qui ne s'y trouve pas est presque aussi important à savoir que ce qui y est. En général, un bon esprit critique ne se résigne pas à raisonner sur un passage d'un livre, à moins d'avoir lu ou du moins parcouru le livre tout entier. M. d'Hervey de Saint-Denys terminera, nous en sommes sûrs, le grand travail qu'il a si bien commencé et qui passera un jour pour une des œuvres les plus considérables de la sinologie de notre temps.

[1] *Extrait des actes du congrès de Florence*, 19 pages in-8°.

[2] *Journ. asiat.*, août-sept. 1878.

[3] *Ethnographie des peuples étrangers* de Ma-touan-lin; traduit par M. le marquis d'Hervey de Saint-Denys, t. II, 2e fascic., 121-248 pages. Dans l'*Atsumé Gasa* de M. Turrettini, Genève, petit in-4°, Georg.

M. de Rosny a traité des connaissances que les Chinois ont pu avoir de l'Océanie et de l'Indo-Chine[1]. M. Imbault-Huart nous a fait connaître la relation chinoise de la conquête du Népâl par les Chinois en 1792[2], et nous tient au courant de l'activité littéraire de l'extrême Orient.

La grande bibliographie des ouvrages relatifs à la Chine, entreprise par M. Henri Cordier[3], sera un très précieux recueil, et la vigueur avec laquelle elle se poursuit est le gage d'un prochain achèvement. Certainement, aucun dépouillement aussi complet de cette vaste matière bibliographique n'aura été fait. Déjà certains chapitres, comme celui de la question des rites, se lisent avec un grand intérêt. Je dis « se lisent », et je ne crois pas trop dire. La bibliographie bien faite est de l'histoire, souvent plus vraie, plus complète que l'histoire proprement dite, si souvent rédigée par à peu près. On ne peut assez féliciter M. Cordier de sa courageuse initiative et approuver les facilités qui lui ont été données pour cette belle publication.

La Société des études japonaises, chinoises, tartares et indo-chinoises[4] a publié un premier fascicule

[1] *Les peuples orientaux connus des Chinois*, 1878, in-8°.

[2] *Journ. asiat.*, oct.-déc. 1878.

[3] *Bibliotheca sinica*, Dictionn. bibliogr. des ouvrages relatifs à l'empire chinois par Henri Cordier, 1er et 2e fascicules, XIV-223 pages. — Voir aussi la *Bibliographie sinico-européenne* de M. Pauthier, *Revue orientale et américaine*, janv.-mars 1878.

[4] *Mém. de la Soc. des études japonaises, chinoises, tartares et indo-chinoises*. Paris, Leroux, t. I, 1er fascic. Joignez-y *Compte rendu des*

qui contient un fragment d'histoire japonaise traduit par M. Ogura Yémon, et des extraits faits avec goût par M. de Rosny d'un recueil de citations tirées des poètes japonais pour toutes les circonstances de la vie, recueil que les Japonais apprennent par cœur dans leur enfance, et qu'ils allèguent à tout propos.

M. Aymonier reprend et développe ses travaux sur le cambodgien avec une louable persévérance[1]. M. Marcel Devic[2] et M. Aristide Marre[3] réussissent à tirer de la pauvre littérature malaise des pages qui ne sont pas toujours dénuées d'intérêt. Le *Makota radja râdja* est une imitation, presque un extrait, d'écrits arabes et persans. Le *Sedjarat malayou* n'est pas dénué d'originalité. C'est un curieux type d'histoire fabuleuse à la façon du *Schah-nameh*. On y voit comment ces épopées de seconde main se jouent des traditions antérieures, et combien la critique risque de s'égarer en leur accordant la moindre valeur. Le début, où toute l'histoire ma-

séances de la Soc. des études japonaises, VIII, 1878, part. I. Sur les Aïnos, voyez un mémoire de M. de Rosny, extrait des *Comptes rendus du congrès international des sciences géogr.* Paris, 1878, 7 pages.

[1] *Dictionnaire khmer-français*, autogr., Saïgon, 1878, XVIII-436 pages. — *Textes khmers*, 1re série, Saïgon, autogr., 84 pages.

[2] *Légendes et traductions historiques de l'archipel indien* (*Sedjarat malayou*); traduit pour la première fois du malais en français par L. Marcel Devic. Paris, Leroux, 1878, VIII-151 pages, bibliothèque elzévirienne.

[3] *Makota radja râdja*, ou la Couronne des rois, de Bokhari de Djohôre, traduit par M. Aristide Marre. Maisonneuve, 374 pages, in-12.

laise est rattachée à Alexandre, n'est pourtant pas sans charme. Je l'ai lu avec un véritable plaisir.

Vous travaillez avec la certitude que vos travaux servent à une construction durable, que d'autres viendront après vous reprendre l'œuvre au point où vous l'aurez laissée. L'amour de la vérité vous suffit, et vous avez raison. Même l'ingratitude, qui n'est pas rare dans la science comme dans les autres choses humaines, vous en prenez votre parti. L'histoire du retour de l'arche chez les Hébreux me paraît à cet égard une figure exacte de ce qui arrive souvent. Les bœufs qui l'avaient ramenée, obéissant à une impulsion secrète de Jéhovah, au lieu de recevoir une récompense et d'être placés, comme nous trouverions juste, dans une prairie pour le reste de leurs jours, sont immolés en sacrifice. On fait un bûcher avec les bois du char mystérieux, les bœufs sont brûlés sur ce bûcher, et l'historien hébreu a l'air de trouver qu'ils doivent être contents de leur sort, honorés qu'ils sont d'avoir rempli une mission mystérieuse et finalement d'être offerts en victimes à l'Éternel. Telle est la grande justice sommaire de Jéhovah. On n'a pas réussi jusqu'ici à en inaugurer une meilleure dans les affaires de ce bas monde. Le plaisir qu'on éprouve à exécuter un travail utile n'est-il pas, d'ailleurs, la meilleure des récompenses?

RAPPORT DE M. GARREZ,

AU NOM DE LA COMMISSION DES FONDS,

ET COMPTES DE L'ANNÉE 1878.

Le budget de l'année 1878 se solde par un excédent de recettes de près de 3,300 francs, qui s'élèverait beaucoup plus haut, si nous n'avions pas eu précisément cette année à pourvoir à la réinstallation de notre bibliothèque. Cet excédent se renouvellera, selon toute apparence, encore l'année prochaine, mais pour la dernière fois. Car il provient, non pas d'une augmentation de nos recettes, mais de la diminution de nos dépenses par suite de l'interruption momentanée de la publication de la *Collection des auteurs orientaux*. Comme le manuscrit de l'édition du *Mahâvastu* est complètement terminé et remis à l'imprimerie, nous rentrerons avec l'année 1880 dans les conditions normales, ou même nous aurons à supporter un surcroît de charges, du fait du renchérissement annoncé des frais d'impression.

Grâce à cette économie forcée et momentanée, nous avons pu, cette année encore, acheter un nouveau titre de rente de 500 francs, ce qui porte le revenu de nos fonds placés à une somme un peu supérieure à 5,000 francs.

En dehors de cet accroissement de nos rentes, nos recettes restent à peu près stationnaires. Nous avons, il est vrai, cette année, une légère augmentation provenant du chiffre exceptionnel des cotisations à vie et de celui des cotisations arriérées; mais d'un autre côté, nous avons perdu vingt-cinq abonnements au *Journal asiatique*, perte imputable sans doute au retard dans la publication du cahier de janvier. Les cotisations courantes perçues sont au nombre de cent dix sur deux cent un membres souscripteurs, ce qui est à peu près la proportion habituelle. D'après les calculs portant sur les dix dernières années, il paraît impossible d'arriver à toucher beaucoup

plus de la moitié des cotisations courantes; quant aux cotisations arriérées, toute l'activité de notre agent ne parvient à en faire rentrer qu'un dixième, de sorte qu'en définitive, un tiers au moins des souscriptions, qui forment la ressource fondamentale de notre Société, se trouve perdu. Le rapport de la Commission des fonds ne se lasse pas de signaler chaque année cette difficulté des recouvrements, qui pourrait, dans

COMPTES

DÉPENSES.

Honoraires du libraire pour le recouvrement des cotisations.	645f 00c	
Frais d'envoi du *Journal asiat*...	238 40	
Ports de lettres et de paquets reçus.	76 10	
Frais de bureau du libraire	88 00	1,090f 50c
Dépenses soldées par le libraire (déménagement des collections à l'Institut ; impression de lettres de convocation).....	43 00	
Honoraires du sous-bibliothécaire.	600 00	
Service, chauffage, étrennes....	286 30	4,209 65
Déménagement, achat de mobilier	2,302 55	
Loyer.....	1,020 80	
Frais d'impression du *Journal asiatique* en 1877.....	8,755 00	
Gravure.....	101 85	9,656 85
Indemnité au rédacteur.....	600 00	
Allocation à l'ancien compositeur.	200 00	
Droits de garde et renouvellement des titres à la *Société générale*.....		30 50
TOTAL des dépenses de 1878.....		14,987 50
Achat de 500 francs de rente 3 p. 0/0.....		11,298 75
Espèces en compte courant au 31 déc. 1878.		3,830 88
Ensemble.....		30,117 13

certaines circonstances heureusement peu probables, devenir un grand danger. Qu'on jette un coup d'œil sur le tableau ci-joint de nos comptes, et l'on verra que si, par impossible, la double subvention de l'État venait à nous manquer, nous ne pourrions faire face aux dépenses ordinaires qu'en entamant le petit capital que nous avons mis plus de cinquante ans à amasser.

NÉE 1878.

RECETTES.

110 cotisations, 1878	3,300f 00c		
1 cotisation, 1879	30 00		
54 cotisations arriérées	1,620 00		
5 cotisations à vie	1,500 00	8,716f 50c	
86 abonnements au *Journal asiat.*	1,720 00		
Vente des publications de la Société	546 50		
Intérêts des fonds placés :			
1° Rente sur l'État 3 o/o	1,800 00		
2° 69 obligations de l'Est	1,600 52		
3° 20 obligations d'Orléans	277 80		
4° 60 obligations Lyon-fusion.	833 80	4,561 92	
Intérêts des fonds disponibles déposés à la *Société générale*	49 80		
Souscription du Ministère de l'instruction publique	2,000 00		
Crédit alloué par l'Imprimerie nationale, en dégrèvement des frais d'impression du *Journal*	3,000 00	5,000 00	
TOTAL des recettes de 1878			18,278 42
Espèces en compte courant à la *Société générale* au 1er janvier 1878			11,838 71
TOTAL égal aux dépenses et à l'encaisse au 31 décembre 1878			30,117 13

RAPPORT

DE LA COMMISSION DES CENSEURS SUR LES COMPTES DE L'EXERCICE 1878, LU DANS LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 28 JUIN 1879.

Messieurs,

La situation financière de notre Société reste à peu près la même que par le passé, et nous n'aurions qu'à en constater la prospérité toujours croissante si nous n'étions obligés de nous plaindre, cette année comme les années précédentes, de l'inexactitude avec laquelle sont payées les cotisations. C'est avec beaucoup de difficultés qu'on parvient à toucher un peu plus de la moitié des cotisations courantes, et quant à celles qui sont arriérées, à peine parvient-on à en réaliser un dixième. Il y a là un danger pour l'avenir de notre Société, qui ne saurait consentir à se voir privée ainsi d'une de ses ressources les plus certaines et les plus légitimes. Quand donc les retardataires comprendront-ils que leur négligence est funeste aux intérêts de la communauté, et qu'elle crée d'ailleurs une inégalité choquante entre eux et leurs confrères plus exacts?

Nous avons à vous annoncer qu'un nouveau titre de rente de 500 francs a pu être acheté cette année, ce qui porte le revenu de nos fonds placés à un peu plus de 5,000 francs. Il est toutefois urgent de faire remarquer que cet excédent de recettes pour l'année 1879 est purement accidentel, puisqu'il n'est dû qu'à l'interruption momentanée de la publication de la *Collection des auteurs orientaux*. Cette économie forcée, et dont nous ne devons pas souhaiter la prolongation, cessera avec l'année 1880, où nous reprendrons le cours de nos impressions. Nous aurons donc alors besoin de toutes nos ressources, et, dans cette prévision, nous terminons par un appel énergique à la bonne volonté et à l'esprit d'équité de ceux de nos confrères qui ne sont pas encore en règle.

PAVET DE COURTEILLE. DEFRÉMERY.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

I

LISTE DES MEMBRES SOUSCRIPTEURS,

PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE.

Nota. Les noms marqués d'un * sont ceux des Membres à vie.

L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

MM. *Abbadie (Antoine d'), membre de l'Institut, rue du Bac, 120, à Paris.

Adam (Lucien), conseiller à la Cour d'appel, membre de l'Académie Stanislas, à Nancy.

Amari (Michel), sénateur, professeur d'arabe, via delle Quattro Fontane, 53, à Rome.

* Aymonier, lieutenant d'infanterie de marine, professeur de cambodgien au Collège des administrateurs stagiaires, à Saïgon (Cochinchine).

Bibliothèque Ambrosienne, à Milan.

Bibliothèque de l'Université, à Erlangen.

Bibliothèque de l'Université, à Utrecht

MM. Barbier de Meynard, membre de l'Institut, professeur au Collège de France et à l'École des langues orientales vivantes, boulevard Magenta, 18, à Paris.

Bargès (L'abbé), professeur d'hébreu à la faculté de théologie de Paris, rue Malebranche, 3, à Paris.

Barré de Lancy, secrétaire archiviste de l'ambassade de France, à Constantinople.

Barth (Auguste), rue du Vieux-Colombier, 6, à Paris.

Barthélemy Saint-Hilaire, membre de l'Institut, sénateur, rue d'Astorg, 29 *bis*, à Paris.

Basset (René), élève diplômé de l'École des langues orientales, licencié ès lettres, à Lunéville.

Bazangeon (Louis), magistrat, à Saïgon (Cochinchine).

Beauregard (Ollivier), rue des Saints-Pères, 55, à Paris.

Beck (L'abbé Franz Seignac), professeur au petit séminaire, rue Thiac, à Bordeaux.

Bellecombe (André de), homme de lettres, avenue de Paris, à Choisy-le-Roi (Seine).

Bellin (Gaspard), magistrat, rue des Marronniers, 4, à Lyon.

MM. Bergaigne, répétiteur à l'École pratique des Hautes Études, rue Gay-Lussac, 37, à Paris.

Berger (Philippe), sous-bibliothécaire de l'Institut, au palais de l'Institut, rue de Seine, 1, à Paris.

Bertrand (L'abbé), chanoine de la cathédrale, rue d'Anjou, 66, à Versailles.

Boittier (Adolphe), rue Larribe, 3, à Paris.

Boncompagni (Le prince Balthasar), à Rome.

* Boucher (Richard), rue Dufresnoy, 5, à Passy-Paris.

Bouillet (L'abbé Paul), missionnaire en Birmanie, avenue de Villars, 16, à Paris.

Bréal (Michel), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, boulevard Saint-Michel, 63, à Paris.

Briau (René), docteur en médecine, rue Joubert, 37, à Paris.

Brosselard (Charles), préfet honoraire, rue des Feuillantines, 82, à Paris.

Brucker (Le P.), à Fourvières, Lyon.

Bühler (George), professeur d'hindoustani, Elphinstone College, à Bombay.

Bullad, interprète militaire en retraite, à Amboise.

* Bureau (Léon), rue Gresset, 15, à Nantes.

Burgess (James), archéologiste de la Présidence de Bombay, à Bombay.

MM. Burggraff, professeur de littérature orientale, à Liège.

* Burnell (Arthur Coke), of the Madras civil service, à Mangalore (présidence de Madras).

* Burt (Major Th. Seymour), F. R. S. Pippbrook House, Dorking, Surrey (Angleterre).

Caix de Saint-Aymour (Le vicomte A. de), membre du Conseil général de l'Oise, au château d'Ognon (Oise).

Carletti (P. V.), 33, Museum street, à Londres.

Cernuschi (Henri), avenue Velasquez, 7, parc Monceaux, à Paris.

Challamel (Pierre), rue des Boulangers-Saint-Victor, 30, à Paris.

Charencey (Le comte de), rue Saint-Dominique, 69, à Paris.

Chenery (Le professeur Thomas), Norfolk Square, 3, à Londres.

Cherbonneau, correspondant de l'Institut, professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue des Feuillantines, 82, à Paris.

Chodzko (Alexandre), chargé du cours de littérature slave au Collège de France, rue Notre-Dame-des-Champs, 77, à Paris.

MM. Clerc (Alfred), interprète principal de la division d'Alger, rue Mogador, 4 *bis*, à Alger.

Clercq (F. S. A. de), inspecteur-adjoint des écoles indigènes, à Padang (Moluques).

Clermont-Ganneau, directeur-adjoint à l'École pratique des Hautes Études, rue de Vaugirard, 60, à Paris.

Cordier (Henri), rue de Surène, 15, à Paris.

* Croizier (Le marquis de), consul de Grèce, rue du Quatre-Septembre, 9, à Paris.

Cusa (Le commandeur), professeur d'arabe à l'Université de Palerme.

Cust (Robert), Saint-Georges Square, 64, à Londres.

Dabry de Thiersant, consul de France au Guatémala.

Darmesteter (James), rue Bausset, 10, à Paris-Vaugirard.

* Dastugue, général de brigade, à Talence, près Bordeaux.

Debat (Léon), boulevard Magenta, 145, à Paris.

Decourdemanche (Jean-Adolphe), rue Caumartin, 48, à Paris.

Defrémery (Charles), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue du Bac, 42, à Paris.

MM. * Delamarre (Th.), rue du Colysée, 37, à Paris.

Deloncle (François), rue Feydeau, 3, à Paris.

Delondre, rue Mouton-Duvernet, 16, à Paris.

* Derenbourg (Hartwig), professeur à l'École des langues orientales vivantes, boulevard Saint-Michel, 39, à Paris.

Derenbourg (Joseph), membre de l'Institut, rue de Dunkerque, 27, à Paris.

Devic (Marcel), professeur d'arabe à la Faculté des lettres de Montpellier.

Dillmann, professeur à l'Université de Berlin, Grossbeeren-Strasse, 68, à Berlin.

Dobranich (Baldmar F.), rue de Montholon, 30, à Paris.

Donner, professeur de sanscrit et de philologie comparée, à l'Université de Helsingfors.

Drouin, avocat, rue Moncey, 15 *bis*, à Paris.

Dugat (Gustave), chargé de cours à l'École spéciale des langues orientales vivantes, boulevard Montparnasse, 53, à Paris.

Dukas (Jules), rue Coquillière, 10, à Paris.

Dulaurier (Édouard), membre de l'Institut, professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue Nicolo, 27, à Passy.

Dumast (Le baron P. G. de), correspondant de l'Institut, président d'honneur de l'Académie Stanislas, à Nancy.

MM. Duval (Rubens), boulevard Magenta, 18, à Paris.

* Eastwick (Edward), Hogarth Road, 54, Cromwell Road, à Londres.

Eichthal (Gustave d'), rue Neuve-des-Mathurins, 100, à Paris.

Fagnan, attaché au département des manuscrits à la Bibliothèque nationale, rue de Lille, 25, à Paris.

Faidherbe (Le général), sénateur, à Lille.

Favre (L'abbé), professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, avenue de Wagram, 50, à Paris.

* Favre (Léopold), rue des Granges, 6, à Genève.

Feer (Léon), attaché au département des manuscrits de la Bibliothèque nationale, boulevard Saint-Michel, 145, à Paris.

Ferté (Henri), élève de l'École des langues orientales vivantes, rue Guy de la Brosse, 4, à Paris.

Figueiredo (Candido de), à Alcacer (Portugal).

Fleischer, professeur à l'Université de Leipzig.

Foucaux (Édouard), professeur au Collège de France, rue Cassette, 28, à Paris.

MM.* Fryer (Major George), Madras Staff Corps, Deputy Commissioner, British Burmah.

Garrez (Gustave), rue Jacob, 52, à Paris.

Gatteyrias, élève de l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue Monge, 36, à Paris.

* Gautier (Lucien), professeur d'hébreu à la Faculté libre de théologie, à Lausanne.

Gilbert (Théodore), agent-consul de France à Erzeroum (Turquie).

Gildemeister, professeur à l'Université de Bonn.

Girard (L'abbé Louis-Olivier), ancien missionnaire, à l'Asile des convalescents, à Vincennes.

Girard de Rialle, rue de Clichy, 64, à Paris.

Goldschmidt (Siegfried), professeur à l'Université de Strasbourg.

Gorresio (Gaspard), secrétaire perpétuel de l'Académie de Turin.

Grigorieff, conseiller intime, professeur d'histoire orientale à l'Université de Saint-Pétersbourg.

Guérin, interprète militaire, à Orléansville (Algérie).

* Guieysse (Paul), ingénieur-hydrographe de la marine, rue des Écoles, 42, à Paris.

MM. * Guimet (Émile). place de la Miséricorde, à Lyon.

Guyard (Stanislas), répétiteur à l'École pratique des Hautes Études, rue Saint-Placide, 45, à Paris.

Halévy (J.), rue Aumaire, 26, à Paris.

* Harkavy (Albert), bibliothécaire de la Bibliothèque publique impériale, à Saint-Pétersbourg.

Harlez (C. de), professeur à l'Université, à Louvain.

Hauvette-Besnault, bibliothécaire à la Sorbonne, rue Monsieur-le-Prince, 51, à Paris.

Hecquard (Charles), attaché à la légation de France, à Tanger (Maroc).

* Hervey de Saint-Denys (Le marquis d'), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue du Bac, 126, à Paris.

Hodji (Jean), rue Monge, 16, à Paris.

Holmboë, professeur de langues orientales à l'Université de Norwège, à Christiania.

Hû (Delaunay), à Pont-Levoy, près Blois.

Huart (Clément), drogman de l'ambassade de France, à Constantinople.

Imbault-Huart (Camille), élève-interprète du consulat général de France, à Shanghaï.

MM. Jauffret (E. M.), rue d'Enghien, 44, à Paris.

*Jong (De), professeur de langues orientales à l'Université d'Utrecht.

*Kerr (Mme Alexandre), à Londres.

Kremer (De), conseiller aulique au ministère des affaires étrangères, membre de l'Académie des sciences, à Vienne (Autriche).

Lambert (L.), interprète militaire à Mascara (Algérie).

Lancereau (Édouard), licencié ès lettres, rue de Poitou, 3, à Paris.

Landberg-Berling, à Stockholm.

Landes (A.), administrateur des affaires indigènes, à Travinh (Cochinchine).

Latour (M. de), interprète militaire, à l'Arba, près d'Alger.

Laudy, attaché aux Archives nationales, élève de l'École pratique des Hautes Études, rue Bonaparte, 13, à Paris.

Leclerc (Charles), quai Voltaire, 25, à Paris.

Leclerc (Le Dr), médecin-major de 1re classe, à Ville-sur-Illon.

Lee (Lionel F.), du Civil Service, à Ceylan.

Lefèvre (André), licencié ès lettres, rue Hautefeuille, 21, à Paris.

MM. Lenormant (François), professeur d'archéologie près la Bibliothèque nationale, rue de Sèvres, 4, à Paris.

Lestrange (Guy), Park Street, 104, à Londres.

Letourneux, conseiller à la Cour d'appel, à Alexandrie.

Levé (Ferdinand), rue du Cherche-Midi, 21, à Paris.

Liétard (Le Dr), maire de Plombières.

Loewe (Dr Louis), M. R. A. S. examinateur pour les langues orientales au Collège royal des précepteurs, 1 et 2, Oscar Villas, Broadstairs (Kent).

Longpérier (Adrien de), membre de l'Institut, rue de Londres, 50, à Paris.

Lorgeou (Édouard), interprète du consulat de France, à Bangkok.

Mac-Douall, professeur, Queen's College, à Belfast.

Machuel, professeur à la chaire publique d'arabe, à Oran.

Madden (J. P. A.), agrégé de l'Université, rue Saint-Louis, 6, à Versailles.

Marrash, rue Lamartine, 26, à Paris.

Marre de Marin (Aristide), professeur de langues orientales, rue Mayet, 11, à Paris.

MM. Massieu de Clerval (Henry), boulevard de la Reine, 113, à Versailles.

Mathews (Henry-John), 2, Goldsmid Road, à Brighton.

Mehren (Dr), professeur de langues orientales, à Copenhague.

Mercier (E.), interprète-traducteur assermenté, rue de France, 13, à Constantine (Algérie).

Merx (A.), professeur de langues orientales, à Tübingen.

Michel (Charles), docteur en philosophie, élève de l'École des Hautes Études, rue des Écoles, 12, à Paris.

Mohn (Christian), vico Nettuno, 28, Chiaja, à Naples.

Monier Williams (Le Dr), professeur à l'Université d'Oxford.

Monrad (Mgr. D. G.), à Copenhague.

Moty, capitaine d'infanterie de marine, administrateur des affaires indigènes, à Saïgon.

Mouchlinski, professeur, à Varsovie.

Muir (John), C. I. E., D. C. L., L. L. D., Ph. D., Merchiston Avenue, 10, à Édimbourg.

Muir (Sir William), membre du Conseil de l'Inde, India Office, à Londres.

*Müller (Max), professeur à Oxford.

Neubauer (Adolphe), à la Bibliothèque Bodléienne, à Oxford.

MM. Nève (Félix), professeur à l'Université catholique, rue des Orphelins, 40, à Louvain.

Noer (Frederick, prince de Schleswig-Holstein, comte de), à Noer (Prusse).

Nouet (L'abbé René), curé à Roëzé, par la Suze (Sarthe).

Oppert (Jules), professeur au Collège de France, rue Mazarine, 19, à Paris.

Palmer (Edward H.), professeur de persan, Saint-John's College, à Cambridge.

* Parrot-Laboissière (Ed. F. R.), à Cérilly (Allier).

Pavet de Courteille (Abel), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue de l'Université, 25, à Paris.

Péretié, chancelier du consulat général de France, à Beyrout.

Pertsch (W.), bibliothécaire, à Gotha.

Petit (L'abbé), curé du Hamel, canton de Granvilliers (Oise).

* Philastre (P.), lieutenant de vaisseau, inspecteur des affaires indigènes en Cochinchine, à Phnôm-Penh (Cochinchine).

Pijnappel, docteur et professeur de langues orientales, à Leyde.

MM. * Pinart (Alphonse), à Marquise (Pas-de-Calais).

* Platt (William), Conservative Club, San-James Street, à Londres.

Popelin (Claudius), rue de Téhéran, 5, à Paris.

Prætorius (Franz), Genthiner Strasse, 40, à Berlin.

Priaulx (O. de Beauvoir), Cavendish Square, 8, à Londres.

Querry (Amédée), consul de France à Trébizonde (Turquie).

Rat, capitaine au long cours, rue Glacière, 2, à Toulon.

Regnaud (Paul), maître de conférences, pour le sanscrit, à la Faculté des lettres, à Lyon.

Regnier (Adolphe), membre de l'Institut, rue de Vaugirard, 22, à Paris.

* Rehatsek (Edward), M. C. E., à Khetvadi (Inde).

Renan (Ernest), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue de Tournon, 4, à Paris.

* Revillout (E.), conservateur-adjoint au Musée égyptien du Louvre, à Paris.

* Reynoso (Alvaro), docteur de la Faculté des sciences de Paris, rue Saint-Lazare, 56, à Paris.

MM. Richert, conseiller à la Cour, à Alger.

* Rimbaud, rue Satory, 10, à Versailles.

Rivié (L'abbé), vicaire de Saint-Nicolas-des-Champs, rue Réaumur, 53, à Paris.

Robert (Dr L. de), à Trébizonde.

Robinson (John R.), à Dewsbury (Angleterre).

Rodet (Léon), ingénieur des tabacs, rue de la Collégiale, 1, à Paris.

Roller, boulevard Voltaire, 130, à Paris.

Rondot (Natalis), ex-délégué du commerce en Chine, au château de Chamblon, près Yverdon (Suisse).

Ronel, capitaine de cavalerie, professeur à l'École de Saumur.

Rost (Reinhold), bibliothécaire à l'India Office, à Londres.

Rothschild (Le baron Gustave de), avenue Marigny, 23, à Paris.

Rüdt de Collenberg (Le comte), à Heidelberg (Allemagne).

Rudy, professeur, rue du Faubourg-Saint-Honoré, 19, à Paris.

Rylands (W. H.), Lincoln's Inn Fields, 51, à Londres.

Sainte-Marie (De), drogman du vice-consulat de France, à Raguse.

MM. Sanguinetti (Le docteur B. R.), 17, Strada alle Cappucine, Piacenza.

Satow (E. M.), secrétaire, pour le japonais, de la légation anglaise, à Yédo (Japon).

Schack (Le baron Adolphe de), à Munich.

Schefer (Charles), membre de l'Institut, interprète du Gouvernement aux Affaires étrangères, professeur de persan et administrateur de l'École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris.

Schmidt (Valdemar), professeur, à Copenhague.

Scholl (J. C.), homme de lettres, à la Maison-Blanche, près Evilard-sur-Bienne, canton de Berne (Suisse).

Schuyler (Eugène), consul des États-Unis, à Birmingham.

Seidel (Le capitaine J. de), à Botzen (Tyrol).

Seignette, interprète militaire, à Oran.

Sélim Géohamy, à Smyrne.

Senart (Émile), rue Barbet-de-Jouy, 34, à Paris.

Sioufi, vice-consul de France, à Mossoul.

Specht (Édouard), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 195, à Paris.

Spooner (Andrew), au château de Polangis, à Joinville-le-Pont.

Steinnordh (J. H. W.), docteur en théologie et en philosophie, à Linköping (Suède).

MM. Taillefer, docteur en droit, ancien élève de l'École spéciale des langues orientales, boulevard Saint-Michel, 81, à Paris.

Tardieu (Félix), attaché à la Préfecture, à Constantine (Algérie).

Tardif, chef aux Archives nationales, rue des Francs-Bourgeois, 60, à Paris.

Terrien-Poncel, manufacturier, à Pont-d'Hennecourt, près Magny-en-Vexin.

Textor de Ravisi (Le baron), rue d'Annonay, 7, à Saint-Étienne.

Thessalus-Boittier (Félix), boulevard Central, 46, à Bruxelles.

Thomas (Edward), du service civil de la Compagnie des Indes, Victoria road, 47, Kensington, à Londres.

Thonnelier (Jules), membre de la Société d'histoire de France, rue Lafayette, 66, à Paris.

Trübner (Nicolas), libraire-éditeur, Ludgate Hill, 57 et 59, à Londres.

Truong-Vinh-Ki, professeur au Collège des stagiaires, à Saïgon.

*Turrettini (François), rue de l'Hôtel-de-Ville, 8, à Genève.

Turrini (Giuseppe), professeur de sanscrit à l'Université de Bologne.

MM. Vasconcellos-Abreu (De), professeur de langues et littératures orientales, rue Neuve-San-Francisco-de-Paula, 23, à Lisbonne.

Veth (Pierre-Jean), professeur de langues orientales, à Leyde.

Vogüé (Le comte Melchior de), membre de l'Institut, ancien ambassadeur de France à Vienne, rue Fabert, 2, à Paris.

Vollon, conseiller à la Cour, à Alger.

Waddington (W. V.), membre de l'Institut, ministre des affaires étrangères, rue Dumont-d'Urville, 11, à Paris.

*Wade (Thomas), ministre d'Angleterre à Pékin (Chine); chez M. Richard Wade, Upper Seymour street, 58, Portman square, à Londres.

Wilhelm (Eug.), professeur, à Iéna.

Willems (Pierre), professeur de l'Université, place Saint-Jacques, à Louvain.

Wright (Dr W.), professeur d'arabe à l'Université de Cambridge, Saint-Andrew's station Road, Cambridge.

Wylie (A.), British and Foreign Bible Society, Queen Victoria Street, à Londres.

*Wyse (L. N. B.), lieutenant de vaisseau, boulevard Malesherbes, 117.

MM. Zotenberg (H. Th.), bibliothécaire au département des manuscrits à la Bibliothèque nationale, avenue des Ternes, 96, à Paris.

II

LISTE DES MEMBRES ASSOCIÉS ÉTRANGERS,

SUIVANT L'ORDRE DES NOMINATIONS.

Briggs (Le général).

Hodgson (H. B.), ancien résident à la cour de Népal.

Manakji-Cursetji, membre de la Société asiatique de Londres, à Bombay.

Rawlinson (Sir H. C.), à Londres.

Vullers, professeur de langues orientales, à Giessen.

Kowalewski (Joseph-Étienne), professeur de langues tartares, à Varsovie.

Dozy (Reinhart), professeur, à Leyde.

Brosset, membre de l'Académie des sciences, à Saint-Pétersbourg.

Fleischer, professeur à l'Université de Leipzig.

Dorn, membre de l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg.

MM. Weber (Docteur Albrecht), à Berlin.

Salisbury (E.), secrétaire de la Société orientale américaine, à Boston (États-Unis).

Weil (Gustave), professeur à l'Université de Heidelberg.

III

LISTE DES OUVRAGES

PUBLIÉS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

En vente chez Ernest Leroux, éditeur, libraire des Sociétés Asiatiques de Paris, de New-Haven (U. S.), de Shanghaï (Chine), de l'École des langues orientales vivantes, etc., rue Bonaparte, 28, à Paris.

Journal asiatique, publié depuis 1822. Collection complète..... 800 fr.

Chaque année..... 25 fr.

Choix de fables arméniennes du docteur Vartan, en arménien et en français, par J. Saint-Martin et Zohrab. 1825, in-8°..... 3 fr.

Éléments de la grammaire japonaise, par le P. Rodriguez, traduits du portugais par M. C. Landresse, etc. *Paris*, 1825, in-8°. — Supplément à la grammaire japonaise, etc. *Paris*, 1826, in-8°..... 7 fr. 50 c.

Essai sur le Pali, ou langue sacrée de la presqu'île au delà du Gange, par MM. E. Burnouf et Lassen. *Paris*, 1826. In-8°. (Épuisé.)..... 15 fr

MENG-TSEU VEL MENCIUM, latina interpretatione ad interpretationem tartaricam utramque recensita instruxit, et perpetuo commentario e Sinicis deprompto illustravit Stanislas Julien. *Lutetiæ Parisiorum*, 1824, 1 vol. in-8°.. 9 fr.

YADJNADATTABADHA, OU LA MORT D'YADJNADATTA, épisode extrait du Râmâyana, poëme épique sanscrit, donné avec le texte gravé, une analyse grammaticale très-détaillée, une traduction française et des notes, par A. L. Chézy, et suivi d'une traduction latine littérale, par J. L. Burnouf. *Paris*, 1826. In-4°, avec quinze planches..... 9 fr.

VOCABULAIRE DE LA LANGUE GÉORGIENNE, par M. Klaproth. *Paris*, 1827. In-8°..... 7 fr. 50 c.

ÉLÉGIE SUR LA PRISE D'ÉDESSE PAR LES MUSULMANS, par Nersès Klaietsi, patriarche d'Arménie, publiée pour la première fois en arménien, revue par le docteur Zohrab. *Paris*, 1828. In-8°..... 4 fr. 50 c.

LA RECONNAISSANCE DE SACOUNTALA, drame sanscrit et pracrit de Câlidâsa, publié pour la première fois sur un manuscrit unique de la Bibliothèque du Roi, accompagné d'une traduction française, de notes philologiques, critiques et littéraires, et suivi d'un appendice, par A. L. Chézy. *Paris*, 1830. In-4°, avec une planche..... 24 fr.

CHRONIQUE GÉORGIENNE, traduite par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1830. Grand in-8°..... .... 9 fr.

CHRESTOMATHIE CHINOISE (publiée par Klaproth). *Paris*, 1833. In-8°..... 9 fr.

ÉLÉMENTS DE LA LANGUE GÉORGIENNE, par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1837. In-8°..... 9 fr.

GÉOGRAPHIE D'ABOU'LFÉDA, texte arabe, publié par Reinaud et le baron de Slane. *Paris*, Imp. royale, 1840. In-4°.. 24 fr.

RADJATARANGINI, OU HISTOIRE DES ROIS DU KACHMÎR, publié

en sanscrit et traduit en français, par M. Troyer. *Paris*, Imprimerie royale et nationale, 3 vol. in-8°..... 20 fr.

Précis de législation musulmane, suivant le rite malékite, par Sidi Khalil, publié sous les auspices du ministre de la guerre, quatrième tirage. *Paris*, Imp. nat. 1877. In-8°. 6 fr.

COLLECTION D'AUTEURS ORIENTAUX.

Les Voyages d'Ibn Batoutah, texte arabe et traduction par MM. C. Defrémery et Sanguinetti. *Paris*, Imprimerie impériale; 4 vol. in-8° et 1 vol. de Tables..... 32 fr.

Table alphabétique des Voyages d'Ibn Batoutah. *Paris*, 1859, in-8°..... 2 fr.

Les Prairies d'or de Maçoudi, texte arabe et traduction par M. Barbier de Meynard (les trois premiers volumes en collaboration avec M. Pavet de Courteille). 9 vol. in-8°. (Le tome IX comprenant l'Index.) Chaque vol. 7 f. 50 c.

EN PRÉPARATION :

Le Mahâvastu, texte sanscrit, publié pour la première fois, avec des Introductions et un Commentaire, par M. Ém. Senart. Volume I.

Nota. Les membres de la Société qui s'adresseront *directement* au libraire de la Société, M. Ernest Leroux, rue Bonaparte, 28, à Paris, auront droit à une remise de 33 p. o/o sur les prix de tous les ouvrages ci-dessus.

LISTE DES OUVRAGES DE LA SOCIÉTÉ DE CALCUTTA.

En vente chez Ernest Leroux, éditeur, libraire des Sociétés asia-

tiques de Paris, de Calcutta, de New-Haven (U. S.), de Shanghai (Chine), etc., rue Bonaparte, 28, à Paris.

JOURNAL OF THE ASIATIC SOCIETY OF BENGAL. Les années complètes, de 1837 à 1877, l'année..... 40 fr.

Le numéro..... 5 fr.

MAHABHARATA, an epic poem, by Veda Vyasa Rishi. Calcutta, 1837-1839, 4 vol. in-4°, avec Index..... 180 fr.

RA'JA TARANGINI', a History of Cashmir. Calcutta, 1835, in-4°..... 30 fr.

INAYAH. A commentary on the Idayah, a work on Muhamedan law, edited by Moonshee Ramdhun Sen. Calcutta, 1831. Tomes III et IV..... 75 fr

THE MOOJIZ OOL KANOON, a medical work, by Alee Bin Abee el Huzm. Calcutta, 1828, in-4°, cart..... 15 fr.

THE LILAVATI, a treatise on arithmetic, translated into Persian, from the Sanscrit work of Bhascara Acharya, by Feizi. Calcutta, 1827, in-8°, cart..... 6 fr. 50 c.

SELECTIONS descriptive, scientific and historical translated from English and Bengalee into Persian. Calcutta, 1827, in-8°, cart..... 8 fr. 50 c.

TYTLER. A short anatomical description of the heart, translated into Arabic. Calcutta, 1828, in-8°, cart. 2 fr. 50 c.

THE RAGHU VANSA, or Race of Raghu, a historical poem, by Kalidása. Calcutta, 1832, in-8°..... 17 fr. 50 c.

THE SUSRUTA. Calcutta, 1835, 2 vol. in-8° br.. 11 fr. 50 c.

THE NAISHADA CHARITA, or Adventures of Nala, raja of Naishada, a Sanscrit poem, by Sri Harsha of Cashmir. Calcutta, 1836, in-8°..... 25 fr.

(Le tome Ier, le seul publié.)

Asiatic Researches, or Transactions of the Society instituted in Bengal, for inquiring into the history, the antiquities, the arts, sciences and literature of Asia. Calcutta, 1832 et années suivantes.

Vol. XVI, XVII, XVIII, le vol. . . . . 22 fr.

Vol. XIX, part I; vol. XX, parts I, II. Chaque partie . . . . . 12 fr.

Le Gérant :

Barbier de Meynard.

JOURNAL ASIATIQUE.

AOÛT-SEPTEMBRE 1879.

DES ORIGINES DU ZOROASTRISME,

PAR M. C. DE HARLEZ.

(QUATRIÈME ARTICLE.)

MONDE INFERNAL.

b. — Anromainyus et les dévas.

Le personnage du mauvais esprit du zoroastrisme est trop connu pour qu'il soit nécessaire de s'arrêter à le décrire. Nous devons, d'ailleurs, y revenir plus tard pour en caractériser la nature réelle et en rechercher l'origine. Nous nous bornerons pour le moment à rappeler en général ce qui a été dit de cette dernière question.

Tout le monde a reconnu jusqu'à présent que le génie du mal, selon le mazdéisme, est une création philosophico-religieuse destinée à expliquer l'origine des maux tant moraux que physiques. Aujourd'hui

on prétend qu'il n'en est rien et qu'*Anromainyus* est simplement le démon de l'orage quelque peu modifié; le démon nuageux lui-même se serait appelé à un certain moment *Anromainyus*. Lorsqu'on se contente de lire les longues pages consacrées à la défense de cette thèse, on pourrait croire qu'il y a en elle quelque vérité; mais dès qu'on retourne à l'*Avesta* et qu'on en parcourt quelques chapitres, l'illusion disparaît aussitôt et le vrai caractère du Déva des dévas se montre tel qu'il est réellement. C'est que les défenseurs du nouveau système s'en tiennent aux apparences, se prévalent de quelques détails accidentels et purement fortuits, sans considérer le fond et l'essence, sans envisager les différences radicales des conceptions. C'est, en outre, qu'ils font partout violence aux textes et aux idées avestiques, et qu'ils renouvellent sans cesse cette confusion d'idées et de faits que nous avons déjà signalée plusieurs fois. Répétons-le encore : on retrouve dans l'*Avesta* des souvenirs des mythes antiques, mais ces mythes, bien loin d'avoir donné naissance au système avestique, n'y sont entrés qu'entièrement transformés et appropriés à la nouvelle doctrine; à tel point que jamais on n'en eût soupçonné l'existence, si la ressemblance des noms n'eût indiqué la communauté d'origine de certains personnages avestiques et védiques. Si l'on sait qu'Azhi Dahâka et Thraetaona sont des lutteurs aériens, c'est parce qu'on a trouvé dans les Védas des combattants de ce nom et de cette nature; car, dans l'*Avesta*, ils ont un tout autre aspect.

La suite de cette discussion le démontrera : *Anromainyas* n'est point l'héritier naturel du démon orageux, tout au plus en est-il le légataire étranger, c'est-à-dire qu'après avoir introduit le dualisme sur la terre éranienne, les docteurs du mazdéisme ou ses poètes ont fait entrer quelques faits des anciens mythes, des anciennes luttes dans les légendes zoroastriques. Mais jamais ils n'ont confondu le nouveau démon avec l'antique Azhi; au contraire, ils en ont conservé avec soin la distinction fondamentale et ils ont fait du second un instrument, un serviteur du génie nouvellement créé ou introduit par eux. Les mythologues partent de cette idée fixe et difficilement explicable, que toute lutte de génies est une lutte d'orage. Ce préjugé les illusionne au point de ne plus apercevoir la faiblesse de leurs raisonnements et les nombreux faits qui démentent leur théorie.

En ce qui concerne le mazdéisme, rien ne peut mieux dévoiler leur erreur que la comparaison des légendes avestiques avec les mythes vishnouites du Harivança. Ce poème est plein de récits de combats entre les Dévas et les *Dâityas* ou *Dânavas* leurs adversaires. Parmi ces derniers figurent *Çambara* et *Vritra*, deux anciens démons de l'orage. Pour le mythologue point de doute : les luttes célestes, l'intervention de *Vritra*, c'est l'orage. Mais si, loin de s'arrêter à ces apparences si faibles et naturellement fallacieuses, on examine le fond et l'ensemble de l'œuvre, on constate à l'instant que ni les héros de ces luttes gigantesques ni ces luttes elles-mêmes n'ont quoi que ce soit de com-

mun avec le phénomène atmosphérique, et que les scènes empruntées aux anciens mythes l'ont été uniquement par imitation poétique et ont subi la transformation nécessaire pour s'adapter aux idées nouvelles.

Examinons ce point en détail, à cause de son importance. Nous reviendrons aussitôt après à notre sujet principal.

Tout le monde connaît le personnage de Vishnou; il ne sera point pourtant sans utilité de rappeler brièvement ce qu'en dit le chantre de Hari. Pour lui, Vishnou est le principe de toute chose, le maître de l'univers, la source de la justice, l'être adorable dont le monosyllabe sacré est le nom, le Brahma cognoscible et incognoscible, éternel, l'être et le non-être, l'univers, supérieur à tout, immuable. *Âdyam purusham. îçânam. . . rtam êkâxaram, Brahma vyaktâvyaktam, sanâtanam, sadasacca, êva yadviçvam . . param, avyâyam Vishnum* (vers 5, 6). Vishnou est l'âme de tous les êtres, qui porte dans son sein et produit les premiers éléments. *Mahâbhâ ni bhût âtmâ, yô dadhâra cakâraca. . . çrîgarbhas* (vers 2143). Il est le *purusha* ou principe fécondant, auteur des mondes éternels. *Iti êtân purushas sarvân srjan lôkân sanâtanân* (vers 2193). C'est lui le Brahmâ existant par lui-même. *Sa svayambhus. . . . sa Brahmâ bhûvanâdhipas* (vers 12317; cf. 2382). Il s'appelle Vishnou, parce qu'il pénètre tout (*mahimnâ evyâpya*), parce qu'il est la majesté souveraine remplissant le ciel et la terre. On ne prétendra point, sans doute, que le panthéisme émane aussi de l'orage, bien que dans les exploits

du Dieu grand-tout se retrouvent quelques réminiscences des mythes antiques. Autant vaudrait dire que la *Jérusalem délivrée* est la même chose que l'*Énéide*, parce que le Tasse s'est parfois rappelé Virgile.

L'auteur du Harivança s'est proposé le but de justifier le panthéisme et la théorie de la métempsycose. Cela se montre à chaque pas (voyez vers 111, 112, 181-183, etc.).

Mais ce à quoi le chantre de *Hari* vise surtout, c'est à exalter son Dieu au-dessus de tous les dieux; c'est à le représenter comme le vrai et seul maître universel, plus puissant lui seul que tous les anciens habitants de l'Olympe védique. Pour arriver à cette fin, il peint une succession de combats formidables livrés par les Asouras, les Dâityas et les Dânavas aux Dévas et à leurs chefs les plus puissants. Indra, Agni, Varouna, Aryaman, Mitra et d'autres dieux védiques succombent successivement; leurs ennemis sont sur le point de dominer les trois mondes, lorsque survient Vishnou qui arrête leur triomphe, les défait et rend aux Dévas la domination universelle.

Dans ces récits, quelques traits trahissent un emprunt aux mythes orageux, mais l'orage lui-même en est entièrement banni. Ahi, le premier démon de la nue, n'y paraît en aucun endroit, et dès le début de la guerre céleste l'auteur nous avertit que le *Krta yuga* venait de commencer et que *Vritra* avait déjà été tué quand commença la première lutte (lect. XLII, circ. init. vers 2388).

Plus loin, par une inconséquence explicable dans

un ouvrage d'origine multiple, *Vritra* reparaît avec *Çambara*, autre démon orageux des Védas; mais, comme il a été déjà dit plus haut, ces deux Dâityas ont entièrement perdu leur caractère primitif; leurs noms ont été pris pour désigner deux chefs des ennemis des dieux; la ressemblance se borne à cela. Les guerres célestes n'ont qu'une fin constante : montrer les Dévas abattus par des génies rivaux, réduits à implorer le secours du grand Vishnou et sauvés par la puissance supérieure de ce nouveau Dieu des dieux qu'adorait le poète.

Nous ne pouvons reproduire ici l'œuvre immense consacrée à ce but. Nous nous bornerons à analyser quelques scènes.

Bali venait d'être sacré roi des Dâityas, et Brahma s'était réjoui de le voir placé sur le trône de Hiranya Kaçîpa (adhy. 230, vers 12919). Les Dâityas l'excitèrent à renouveler l'entreprise de la conquête des trois mondes. Le *sage et vaillant* (*Mahâmatis*, 240 init.) Bali écouta leurs voix. Il rassembla autour de lui ses innombrables guerriers.

Leurs étendards assombrissaient l'air, leurs chars faisaient trembler la terre. Aussi brillants que le soleil (v. 12949), ils se rassemblent par milliers autour de leur roi. Parmi leurs chefs, dont l'énumération est longue et ressemble à celle des rois grecs devant Ilion, on compte *Çambara*, magicien et guerrier habile (v. 12999), et *Vritra*, guerrier actif et valeureux (v. 13029); mais ces deux Dâityas n'ont qu'un rôle tout secondaire. On y trouve aussi *Râhou*,

démon de l'éclipse (v. 13052), et *Kêçin*, démon des comètes, puis *Vipracitti*, fervent sacrificateur, pénitent, favori de Brahma et semblable à ce dieu (v. 13059 et suiv.).

Bali s'avance sur son char, et, pendant sa marche, les brahmanes versés dans la connaissance des saints livres le bénissent et prononcent les mantras sacrés, tandis que le roi Dâitya leur prodigue des présents magnifiques (v. 13083 et suiv.).

Cependant, les dieux forment leurs rangs pour marcher contre leurs ennemis. A leur tête est Indra; il est suivi d'Aryaman, Ança, Bhaga, Vivaçvân, Parjanya, Mitra, Candra, Agni, Tvashtrî, Pouchan, et des Açvins (adhy. 243). Chacun d'eux trouve un adversaire dans un des chefs dâityas; Çambara est celui de l'Âditya Bhaga; Vritra, celui des Açvins (v. 13280, 13285).

Le combat s'engage et chacun des dieux est successivement mis en fuite par son adversaire dâitya. Bâna triomphe de Sâvitri et des Marouts (v. 13255 et suiv.); Bâla, de Dhrouva et des Vasous (v. 13268 et suiv.). Dhara fuit honteusement devant Namouci (v. 13292 et suiv.); Tvashtri, devant Mayâ (v. 13326 et suiv.); Poushan, devant Hayagrîva (v. 13380); Bhaga, devant Çambara (v. 13404); Vayou, devant Pouloman (v. 13346 et suiv.). Hari tombe sous les coups d'Asiloman (v. 13537 et suiv.). Nâsatya, l'Açvin, est vaincu par Vritra (v. 13574 et suiv., 13599); Kêçin terrasse les Roudras (v. 13602 et suiv., 13652 et suiv.); Kouvera, Kâla et Varouna sont

également vaincus (adhy. 251, v. 13845 et s., adhy. 252). Agni lui-même tremble devant Bali (adhy. 253, v. 13927 et suiv.; adhy. 254, v. 13969 et suiv.). Indra enfin, comme un autre Achille, s'avance, croyant par sa puissance pouvoir mettre fin à la lutte; mais une voix divine l'avertit que ses efforts sont vains, que Bali a obtenu de Svayambhou, pour prix de sa vertu et de sa pénitence, de ne pouvoir être vaincu par aucun dieu. A Vishnou seul, l'universalité de Brahma, il appartient de triompher de sa puissance. Indra alors abandonne la scène de la lutte (adhy. 255, v. 13987 et suiv.).

Vainqueur de tous les dieux, Bali établit sa domination sur les trois mondes et fit régner la justice et la piété. *Dixu sarvâsu pravrttê dharmakarmani Dâityêshu makhaçôbhâyâi darçayatsuca. . . lokê varttamânê ca satpathê; abhavê sarvapâpânâm, ... bhavê siddha karmânâm. . . Catushpadê sthitê dharmê, adharmê pâdavigrahê, prâjapâlanêyuktêshu râjasu, svadharma samprayakteshu, sarvâçramanivâsishu*, etc. (adhy. 256, v. 14021-14026).

Laxmî, déesse de la fortune, épouse de Vishnou, voyant ses œuvres saintes, le favorise; les déesses de la pureté, de la fermeté, de la patience, de la miséricorde, de la sagesse et des autres vertus s'établissent à sa cour (v. 14027-14038).

Cependant les Dêvas n'ont point complètement abandonné la partie. Ils se rendent auprès de Brahma, implorant son secours (adhy. 257, v. 14039 et suiv.). Brahma, voyant leur détresse, leur apprend

que la chute de Bali est décidée, mais que la gloire de le vaincre ne peut appartenir à Indra; qu'elle est réservée à un dieu plus puissant, au Dieu suprême soutien des trois mondes (adhy. 258, v. 14088 et suiv.).

Obéissant aux décrets éternels, les dieux se retirèrent et se livrèrent pendant mille ans aux austérités les plus rudes pour obtenir l'exécution de leurs désirs. Ils supplièrent Vishnou de s'incarner dans un descendant d'Aditi et de devenir ainsi le frère d'Indra et des autres Dévas (v. 14106 et suiv. et adhy. 259 et 260). Vishnou exauça leur prière (v. 14121 et suiv.). Après mille ans de gestation, il naquit du sein d'Aditi. Il vint au monde sous la forme d'un nain (v. 14143 et suiv.). Un jour il revêtit les apparences d'un Brahmane pénitent et se rendit auprès du roi dâitya occupé en ce moment à offrir un sacrifice. Par ses paroles et son attitude le nain céleste gagna le cœur de Bali, et celui-ci lui offrit le choix d'un présent. Vishnou lui demanda trois pas d'espace. Bali les lui accorda en riant. Alors Vishnou déploya sa forme divine, grandit, grandit toujours et occupa les trois mondes (adhy. 262, v. 14202 et suiv.). Les Dâityas voulurent l'attaquer; mais l'être universel les repoussa comme des grains de poussière (v. 14281-14320).

Vishnou, ayant reconquis les trois mondes, donna la terre à Indra, et à Bali les régions inférieures ou Pâtâla (v. 14321-2). En le consignant dans ce lieu, Vishnou promit au roi des Dâityas un bonheur cer-

tain et varié, les plaisirs les plus suaves et une vie pieuse ainsi que certains privilèges relatifs à la célébration des sacrifices (v. 14317 et suiv.).

Telle est la légende principale du Harivança. Une autre plus courte est rapportée en l'adhyâya 221. Là nous voyons Hiranyakaçipou, l'illustre Dânava, célébrant un sacrifice et y accomplissant avec les Brahmanes des actes d'une pénitence extraordinaire. Près de lui étaient réunis les anachorètes, les pénitents, tous les saints du brahmanisme. C'est en ce moment que se présente Vishnou sous la forme d'un nain et qu'il ravit l'empire au chef des Dâityas et rétablit Indra sur le trône céleste (v. 12195-12210). *Abhûd vipulam tapas ; samêyus tatra sahitâs yajamânê mahâsurê, Brahmanas vêdavidvânsô, mahâvratapârâyanâs; yatayaçca aparê siddhâs yogadharmêna... mûnayas vâlikhilyâçca.*

Il ne viendra certainement à l'esprit de personne de prendre les combats du Harivança pour des scènes d'orage; nous ne croyons pas qu'on puisse pousser l'esprit de système jusqu'à de semblables extrémités. Il est trop évident que le poète met les dieux en lutte uniquement pour fournir à Vishnou l'occasion de montrer à tous sa supériorité sur tous les habitants de l'Olympe védique. Ce qui ne l'empêche point de puiser certains traits aux mythes de l'époque primitive.

Le même fait se manifeste dans des légendes avestiques. L'orage s'est effacé des livres éraniens et les luttes aériennes en ont disparu. Un nouveau lut-

teur apparaît sur la scène; il a une origine, une nature toute nouvelle et entièrement indépendante de l'ancienne; mais le chantre mazdéen ne s'est point fait scrupule de profiter des traditions antiques et d'en enrichir son nouveau répertoire, tout en les modifiant selon les besoins de la cause. Azhi a été conservé, mais il n'est plus le serpent atmosphérique : il est devenu un des acteurs de l'opiniâtre résistance du mal au bien, de la mort à la vie. Il en est ainsi de tous les représentants vrais ou supposés du démon de l'orage; tous ont perdu leur nature première et se sont pliés aux exigences des doctrines dualistiques du zoroastrisme.

Ces prémisses étaient nécessaires pour caractériser nettement les doctrines avestiques et le rôle qu'y jouent les conceptions diverses qui sont venues s'y fondre plus ou moins complètement. Elles l'étaient également pour mettre en relief une confusion d'idées très fâcheuse, qui forme la base du système mythologique et en étaye chaque argument. Les souvenirs des mythes aryaques que le zoroastrisme a conservés n'influent en rien sur l'ensemble et l'essence du système; au contraire, le zoroastrisme les a refaits à son image, et cette transformation même démontre qu'un changement radical s'est opéré dans les croyances éraniennes.

Pour prouver cette assertion, il nous faut caractériser et comparer ces deux sortes de croyances. Mais avant cela, nous devons examiner les raisons que l'on fait valoir pour établir la filiation d'*Anromainyus*.

Ce sera chose bien facile, mais aussi bien fastidieuse que de réfuter ces arguments où presque tout est contraire aux lois de la logique et de la critique comme aux textes et aux faits. Pour procéder rapidement, nous résumerons chacun d'eux en quelques mots, tout en les présentant complets.

1er ARGUMENT. « Le théâtre de la lutte entre Ahura-Mazda et son adversaire est le *Vâi;* or le *Vâi* est le *Vâyou* érano-indien. *Vâyou* est non seulement l'atmosphère, mais aussi une autre forme d'Indra, dieu du vent et de l'orage. *Vâyou* est chose et personne. Il est chose, puisque le yesht XV, § 5 dit : « Nous honorons « de toi, ô Vâyou, ce qui appartient à Çpenta-mai- « nyus. » *Vâyou* personne est l'équivalent d'Indra, puisque le Niroukta porte : « La lumière a trois for- « mes : terrestre, elle est Agni; atmosphérique, elle est « Indra ou Vâyou; céleste, elle est Soûrya (le soleil). » Le *Vâi* est donc l'atmosphère où se déchaîne l'orage. Donc les lutteurs du *Vâi* sont des génies d'orage. »

« En outre, le yaçna LX dit que le fidèle envoie sa prière entre le ciel et la terre pour y terrasser les mauvais génies : donc ces génies sont de nature orageuse. »

Il est inutile de faire remarquer combien cette argumentation est vicieuse et quelle confusion d'idées elle manifeste. S'il était même avéré que la lutte des deux esprits a lieu dans l'atmosphère, il ne s'ensuivrait nullement que ces esprits soient de nature orageuse. Si deux individualités se confondent parce

qu'elles agissent dans le même endroit, tous les héros qui ont guerroyé dans les mêmes contrées, César et Napoléon par exemple, deviendront un seul et même personnage.

Expliquer le *Vâi* pehlvi par le *Vâyou* aryaque, à cause de la ressemblance des mots, c'est revenir aux errements de l'ancienne étymologie. Expliquer une conception éranienne ou parse par le *Niroukta*, c'est oublier les lois de la critique historique.

Mais tout ceci est peu de chose encore. Ce que nous avons à signaler, c'est que de toutes les assertions dont nous avons été le rapporteur, il n'en est pas une qui ne soit contraire à la réalité. La lutte n'a point lieu dans l'atmosphère; le *Vâi* n'a aucun rapport avec *Vâyou*, et les fidèles n'envoient point leurs prières dans l'atmosphère pour y combattre des génies orageux.

a. La lutte des deux esprits n'a point lieu dans l'atmosphère. Cette lutte est avant tout morale, comme le dit clairement le yaçna XXX, et comme telle, évidemment, elle n'est point de nature orageuse. La lutte physique elle-même ne s'y livre point. Il n'est point un seul mot de l'*Avesta* qui justifie l'assertion contraire. Jamais nous n'y voyons *Anromainyus* en rapport avec les nuées ou la foudre. Son opposition, au contraire, se manifeste partout sur le sol terrestre. Les lieux et les personnes qu'*Anromainyus* attaque, sont terrestres; les maux qu'il produit le sont également. Si Ahura-Mazda crée des lieux ter-

restres pour sa gloire et son culte, son ennemi y produit l'infidélité, le doute, la pédérastie, l'enterrement et la crémation des corps, des maladies, des animaux destructeurs, etc. (voyez fargard I). Les œuvres principales des Dévas et de leur chef sont l'hiver d'abord (farg. VII, 69), les difformités corporelles (farg. II, 84 et suiv.), les maladies et accidents (farg. XIX, 140; XVI, 24), les différents vices, la jalousie, l'orgueil, l'impureté, etc. (yaçna IX, 18, etc.). Avant la venue de Zoroastre, les Dévas parcouraient visibles non point l'atmosphère, mais la terre seule, et le prophète les a fait rentrer non point dans la région aérienne, mais sous terre (*zemargûzô*) (Yaçna IX, 46). Les maux mêmes que l'esprit destructeur suscite, selon le fargard XXII, n'ont rapport qu'à la terre; car pour les réparer Aryaman apporte des semences et des animaux.

b. Le *Vâi* n'a aucun rapport avec *Vâyou;* on le verra plus loin. *Vâyou* n'est point un dieu d'orage. On a vu précédemment que dans les Védas *Vâyou* et *Indra* ne se confondent point. Si le *Niroukta* dit que la lumière atmosphérique est *Indra* ou *Vâyou*, c'est qu'à cette époque on confondait tous les dieux pour arriver au principe panthéistique. « C'est Agni que les sages disent être Indra, Mitra, Varouna, » dit le Rig-Véda au l. I, CLXIV, 46 : « Tu es Varouna lorsque tu es né, ô Agni, ajoute-t-il au l. V, III, 1; tu es Mitra lorsque tu es allumé. » Tout cela est entièrement étranger au mazdéisme.

Vâyou n'est point un lieu; c'est le vent lui-même et rien de plus. « Je suis *Vâyou*, lui fait dire l'*Avesta*, parce que je pousse (devant moi) toutes les créatures des deux esprits. » De ce qu'une partie du *Vâyou* appartient à la bonne création et l'autre à la mauvaise, il résulte précisément le contraire de ce qu'on en conclut.

Vâyou ne peut être une partie de l'atmosphère, car il n'y a pas de local atmosphérique appartenant à *Anromainyus*. Mais le vent a une double action : il est vivifiant ou destructeur, et c'est pour cela qu'il appartient aux deux mondes.

c. Le fidèle n'envoie pas sa prière *entre* le ciel et la terre pour y terrasser dans l'intervalle les démons orageux qui y règnent. Il la fait entendre *dans* le ciel et *dans* (ou *sur*) la terre (*antare zâmca antare açmanemca*, et in terra et in cœlo). *Antare* signifie principalement « à l'intérieur, dans ». *Antare aredhem* signifie « au milieu »; *antare urvaitya* est « selon les termes (intra terminos) de la convention »; *antarem aredhem* est la partie centrale. (Voy. Vend. v, 57; ix, 120; vi, 89; iv, 15, etc.)

Andar, son dérivé pehlvi, a formé la préposition *dar* qui signifie « dans, à l'intérieur »; lui-même a pour correspondant sémitique *yin* qui ne signifie que « dans ». — Le passage cité (Yaçna lx init.) porte : *antare zâmca antareca açmanem*. On traduirait peut-être : « entre le ciel et entre la terre ». Or la version accentue nettement la valeur des termes; elle les

rend ainsi : *andar i zamik va andar i açîman*, « dans la terre et dans le ciel ».

Enfin si le Mazdéen du Yaçna fait retentir ou même envoie sa prière au loin, ce n'est point pour y combattre des démons vole-nuages qu'il ne connaît point. L'adverbe de lieu *y* est une insertion subreptice de l'auteur, laquelle change entièrement le sens. Les ennemis du fidèle ne sont point dans l'atmosphère et il ne pense point à les y atteindre. Ce qu'il combat par sa prière, ce sont ses ennemis infernaux, les Dévas, et tous ses ennemis terrestres, les voleurs et les brigands (*tuyunâm*, *hazaçnâmca*), les trompeurs, les violateurs des conventions (*mithrozyâm*, *mithrodrujâmca*), le meurtrier, le persécuteur du fidèle (*ashavaghahê anashaonô*), tout méchant ou toute méchante dont les pensées, les paroles et les actions sont mauvaises. — Et le hâ se termine par le vœu de chasser la Druje de l'endroit qu'habite le fidèle (*â ahmat nîsnâshama*) et des sept Kashvars de la terre (voy. Yaçna LX).

L'*Avesta* prouve donc précisément le contraire de ce qu'on lui fait dire. En serait-il autrement du Boundehesh? En aucune façon. Le *Vâi* de ce livre n'a rien d'analogue au *Vâyou* avestique. L'auteur du Boundehesh ou des conceptions qui y sont relatées, place Ahura-Mazda dans la lumière éternelle, et *Anromainyus* dans les ténèbres subsistant par soi. Mais il ne peut laisser ainsi les deux adversaires dans ces régions opposées; car le génie des ténèbres ne saurait pénétrer dans la lumière éternelle sans changer

de nature. Notre auteur imagine donc un lieu intermédiaire où se produiront le mal et le bien, la vie et la mort, la sainteté et le crime. Le lieu de la lutte n'est pas l'atmosphère, mais un espace immense séparant la lumière éternelle des ténèbres sans commencement, et dans lequel se trouvent la terre, l'air, les planètes, etc. Le Boundehesh est du reste très explicite. Il nous peint les attaques d'*Anromainyus* contre le monde visible et nous le montre attaquant le ciel d'abord, dont il est rejeté, puis la terre, l'eau, le feu, les plantes, l'homme, le taureau. Son attaque céleste est racontée en quelques lignes (IX, 8-14, et XV, 3-10); ses violences contre les êtres terrestres occupent huit pages (X-XII et XVI-XX). Nulle part nous ne le voyons combattant contre ou dans l'atmosphère, ou visant à la foudre. Donc la lutte des deux esprits mazdéens n'a aucun rapport avec celle de l'orage; donc le dualisme mazdéen est étranger à celui-ci.

2e ARGUMENT. *Anromainyus* est qualifié de serpent: donc c'est le serpent du nuage orageux.

La conclusion, tout le monde en conviendra, dépasse énormément les prémisses. Mais ces prémisses elles-mêmes sont entièrement inexactes : jamais *Anromainyus* n'est qualifié de serpent. Pour trouver cela il faut, comme nous l'avons dit, renouveler la méprise d'Anquetil et commettre une faute de pehlvi, à nos yeux inexcusable. Mairyo en pehlvi est *mar;* c'est l'être criminel, digne de mort ou meurtrier.

Serpent est *mâr*, et les livres pehlvis distinguent toujours avec soin ces deux termes. La version de l'*Avesta* observe toujours la différence; ce sont les *mârân* qui sont les fouets des démons, qui dévorent le crâne du damné, qui pénètrent son corps (voy. Ardâ-i-Virâfnâmeh XXVIII, 2; LXXXI, 2, etc.), qu'une prière peut charmer (gôsht-i-frjâno V, 2). Par contre, le sorcier Akhta est toujours qualifié de *mar* et *darvand*. Même chose au Boundehesh, au Nerangistan, où *mâr* traduit *azhi*, et partout dans la littérature pehlvie.

On a cru trouver une sorte d'argument dans les termes du Vendidad V, 113, *mairyo bizangra* « le mairya à deux jambes », dont on pense pouvoir se servir pour prouver que ce *mairyo* ne s'applique à l'homme que par métaphore. Effort vain comme le premier! Le yesht V, 89, porte *mashya bizangra*. On ne prétend pas sans doute que *mashya*, qui signifie « homme », n'est appliqué à l'homme que par métaphore. *Bizangra*, comme *bipaitistâna* (Yaçna, XIX, 19), désigne le bipède, mais spécialement l'homme. *Bipaitistâna* seul signifie « femme »; *mairyo bizangra* est donc le criminel humain, l'homme criminel, digne de mort, ou meurtrier.

Comment donc peut-on soutenir que *mairya* signifie « serpent », et comment expliquer cette singulière erreur!

3e ARGUMENT. Le regard d'*Anromainyus* produit des maux; ce regard est donc le mauvais œil; or le mau-

vais œil c'est l'éclair : donc *Anromainyas* est le génie de l'orage. On cite à l'appui le Boundehesh, chap. III, fin, et le Vendidad, XXII.

Encore une fois, tout ceci est bien loin de la vérité.

Voici ce que dit le Boundehesh : « Ensuite *Anromainyus* avec tous les Dévas s'avança contre les lumières; alors ils virent[1] le ciel, et la jalousie par le désir mit en eux la peine et ils se tinrent à un tiers[2] de l'intérieur du ciel. Puis il sauta du ciel sous la terre comme un serpent[3]. Devant le ciel il s'enfuit effrayé comme une brebis devant un loup. »

Le rôle du Déva des Dévas est clair; il monte à l'assaut des lumières, chemin faisant, il aperçoit (ou regarde) le ciel. Il s'arrête et s'enfuit effrayé. Nous voilà bien loin du regard producteur de maux. Il est vrai qu'on rend ainsi la seconde phrase « par jalousie il apporta l'angoisse dans le ciel »; mais c'est là un contre-sens. Comment *Anromainyus* apporterait-il l'angoisse dans ce ciel devant lequel il tremble comme une brebis devant un loup et d'où il fuit, effrayé à ce point qu'il court s'enfoncer en terre? L'*Ulema-i-Islam* dit expressément qu'il ne put rien contre le ciel (voy. Vullers, *Fragmenta*, p. 49).

Le vingt-deuxième fargard n'est pas plus favo-

[1] *Khazîtûnt* et les verbes suivants se rapportent à *hômand*, comme *vazlânt*. *Azash* signifie « après cela, alors ».

[2] Terme obscur; peut-être à l'écart, chacun séparé. Le manuscrit de Haug porte *âi khadûk*, *âi khadûk*.

[3] Plus loin, il parcourt la terre, semblable à une mouche. Ici la comparaison du serpent peint son entrée dans la terre.

rable. Nulle part l'*Avesta* n'attribue quelque influence au regard d'*Anromainyus*. Au passage cité il est bien dit que le mauvais génie vit ou regarda le ciel, mais son regard est sans effet; les maux qu'il cause affectent la terre et ne sont nullement attribués à l'œil du Déva. Mais en fût-il même autrement, cela ne serait pas plus utile à la cause. Soutenir que le mauvais œil est nécessairement l'éclair, c'est procéder d'une manière antiscientifique, c'est-à-dire admettre ce que rien ne prouve. La croyance au mauvais œil et à son efficacité funeste est une superstition de tous les temps et de tous les lieux; elle n'a rien de commun avec l'orage. Son origine est dans le fétichisme ou dans un surnaturalisme ignorant. Il en était en Éran comme dans nos contrées. « Le Mazdéen qui épouse une infidèle, est-il dit au fargard XVIII, est celui qui offense le plus gravement Ahura-Mazda. Par son regard ce criminel dessèche les eaux, arrête le développement des plantes, fait dépérir la verdure du sol », etc. (voy. fargard XVIII, 125-128). Le mauvais œil n'est donc point le privilège de l'éclair; bien plus, jamais l'éclair n'est mis en relation avec le regard destructeur.

Donc le mauvais œil n'est point l'éclair; donc aussi *Anromainyus* n'a ni l'un ni l'autre[1]. Aussi le der-

[1] En deux endroits, qui n'ont du reste aucun rapport avec *Anromainyus*, il est parlé de l'*agha daoithri*, c'est-à-dire « de la fourberie méchante ». Quelques manuscrits, les moins sûrs (comparez Spiegel, *Commentar*, t. I, p. 456), portent *doithri* que l'on veut rendre par œil. Or l'œil se dit *doithra* et non *doithri*. Cette *aghadaoithri* est

nier argument qu'on invoque est une pure fiction, une supposition sans base, telle que celle-ci : « Quand l'éclair pénétrait le ciel, les formules disaient : Voici le serpent qui jette le mauvais œil sur le ciel, voici le serpent qui regarde le ciel. » Tout cela est de la pure imagination, et il est très regrettable qu'on fasse intervenir ce facteur dans les choses de la science.

4e ARGUMENT. Quand *Anromainyus* voulut pénétrer dans le monde de la sainteté, dit le yesht XIII, 77, il fut repoussé par *Atar* et *Vohumano*. Or *Atar* est le feu de la foudre, puisqu'il lutte contre Azhi (yesht XIX, 47), et *Vohumano* est la bonne pensée qui tue les démons. — Quand *Anromainyus* fut précipité en enfer, il fut gardé par *Asha-Vahista* et *Veretraghna* (selon l'*Uléma-i-Islam*). Or *Asha-Vahista* est le feu de la foudre et *Verethragna* en est le génie.

Nous avons réuni ces deux arguments pour éviter des répétitions inutiles; car il n'y a encore qu'une seule chose à dire : tout est également sans le moindre fondement.

Vohumano n'a aucun rapport, quelque indirect ou éloigné qu'on le suppose, avec la lutte atmosphérique. Aussi n'essaye-t-on pas même de chercher un indice quelconque. *Vohumano* est un génie d'ordre moral,

amenée par les Dévas au sommet du mont infernal' (Vend. XIX, 140). Ce qui prouve suffisamment qu'elle n'est point l'éclair; car ce n'est certes point là la place de la foudre, et d'ailleurs jamais aucun livre parse, d'aucune époque, n'a attribué aux Dévas la moindre action sur le tonnerre.

une création du mazdéisme sans analogie dans aucune autre doctrine indo-européenne. C'est le génie du bon vouloir à l'égard de la loi, à l'égard des dieux et des hommes, et à ce titre il est l'adversaire naturel du démon, ennemi de la religion, de Dieu et de ses fidèles.

Asha-Vahista n'est pas moins étranger au mythe orageux. C'est aussi une personnification d'idée purement abstraite; un génie exclusivement mazdéen représentant la sainteté et l'ordre moral régi par la loi de Zoroastre. S'il préside au feu, c'est là pour lui une attribution nouvelle datant de l'époque récente à laquelle les Parses ont réparti la création entre les Ameshas-Çpentas [1]. *Asha-Vahista* intervient ici comme représentant de la loi, de la sainteté mazdéenne. A ce titre, c'est son rôle de garder dans sa prison l'ennemi de la loi et de la pureté.

Verethraghna n'est point davantage le génie de l'orage; nous l'avons prouvé plus haut. C'est celui de la victoire, spécialement de la victoire du mazdéisme sur les religions des dévicoles, des esprits célestes sur les génies infernaux. Pour cette raison, sa place était ici marquée.

Âtar lui-même ne représente pas davantage l'orage et ses éclats. *Âtar* est le feu, sans aucun doute, mais nullement celui de la foudre. Partout où il paraît, il est le feu du foyer ou de l'autel.

[1] Comparez J. Darmesteter, *Haurvatât et Ameretât*, p. 15. Après avoir posé de semblables prémisses, comment peut-on dire ici tout le contraire!

L'homme qui coupe du bois l'allume à *Âtar*, fils d'Ahura (fargard v, 10).

Quand un homme meurt, *âtar* doit être transporté hors de la maison (v. 126). Les êtres souillés doivent être placés là où ils ne puissent être en contact avec *âtar* (farg. xvi, 8, etc.). L'homme qui répand des parfums dans *âtar* est aidé par lui (farg. viii, 247). *Âtar* appelle le maître de maison pour qu'il ne le laisse pas éteindre (farg. xviii, 43 et suiv.).

Nulle part le mot *âtar* seul ne désigne le feu céleste.

L'adversaire d'*Âtar* n'est pas *Azhi*, le serpent aérien, mais *Âzi*, le Déva de la luxure et de la mollesse. « Au tiers de la nuit, le feu d'Ahura-Mazda implore le maître de la maison : « lève-toi (lui dit-il), habille-toi, lave-toi les mains, et avec des mains bien pures, jette sur moi du bois à brûler, allume à ma flamme des bois bien purs. Car *Âzi*, la créature des Dévas, veut m'assaillir, elle veut m'enlever la vie. »

Le sens de cette prosopopée est connu de tout le monde. La loi exhorte le fidèle à se lever la nuit et à entretenir le feu du foyer ou de l'autel selon les règles disciplinaires, de peur qu'entraîné par la mollesse, le chef de maison ne néglige son devoir et ne laisse éteindre et mourir l'élément sacré.

L'adversaire des Dévas, celui qui peut en tuer mille, n'est point le feu de la foudre, mais celui de la terre, du foyer domestique, celui que l'homme

peut alimenter avec du bois et honorer en y répandant des parfums (v. farg. VIII, 247-257). C'est aussi le feu des foyers industriels, d'un potier, d'un fabricant de laque, d'un four à chaux, etc. (*ibid.* 262). On ne prétendra pas sans doute que tous ces métiers s'exercent au moyen de la foudre.

Le feu, *Âtar*, est donc l'adversaire des Dévas parce qu'il est l'agent le plus énergique de la puissance divine, parce qu'il est la source de la lumière qui forme l'essence d'Ahura-Mazda, et que la lumière est la substance opposée à celle des esprits de ténèbres, le principe de leur destruction.

Au yesht XIII, dont on se prévaut, *Âtar* agit en commun avec Vohumano; preuve évidente qu'il n'est pas le feu de l'éclair. En outre, les entreprises d'*Anromainyus*, auxquelles ces deux génies s'opposent, n'ont que la terre pour objet. Ce qu'ils l'empêchent de faire, c'est d'arrêter directement la croissance des plantes et l'écoulement des eaux, *takâi apâm*. Or le terme *taka* (de *tac* « courir ») ne peut s'appliquer qu'au cours des eaux fluviales, terrestres, et non à la pluie ou aux nuages. L'orage est donc hors de question.

Âtar nous est représenté une fois en lutte avec *Azhi*, c'est vrai; mais c'est dans une œuvre tardive où *Azhi* n'est plus le génie fulgurant. Nous venons d'ailleurs de voir à quel titre *Âtar* intervient là. Enfin, dans cet exemple même, il n'est pas le feu de la foudre ou l'éclair. Il serait, en effet, très bizarre qu'*Âtar*, l'éclair, disputât à *Azhi* le *qarenô*, qui est égale-

ment l'éclair selon la doctrine que nous combattons; l'éclair se disputant lui-même à *Azhi*, est-ce une explication qu'il soit possible d'admettre?

En ce qui concerne le récit de l'*Uléma-i-Islam*, nous devons encore constater cette déplorable confusion de temps, source de tant d'erreurs. L'*Uléma-i-Islam* est une œuvre du XIe siècle de notre ère. La garde d'*Anromainyus* en enfer est une addition tardive au récit du Boundehesh, la tradition ne la connaît point et dit même positivement tout le contraire. *Anromainyus* n'a point été lié en enfer et n'y a pu être gardé puisque, aussitôt après sa chute, il se relève et vient attaquer la terre qu'il désole encore constamment.

Cette conception de l'*Uléma* est donc en contradiction avec les renseignements de tous les livres parses écrits à une époque antérieure. C'est donc une création nouvelle faite à une époque où le mythe de l'orage était entièrement oublié.

Comment donc pourrait-on raisonnablement supposer que son auteur y fît intervenir des personnages quelconques à titre d'acteurs d'un mythe qu'il ignore complètement? N'est-ce pas là procéder d'une manière peu scientifique et méconnaître les principes qu'on a soi-même posés?

Nous avons déjà vu bien des choses; mais Vohumano et Asha Vahista transformés en dieux d'orages, c'est le *nec plus ultra*.

Il est donc de toute évidence que les adversaires d'*Anromainyus* n'ont rien de commun avec le mythe

de l'orage, et que ce dernier argument est aussi malheureux que les autres.

5° ARGUMENT. Les raisons suivantes sont tirées de la cosmogonie du Boundehesh. Nos lecteurs nous abandonneraient si nous les menions par tous les méandres de cette dialectique sans précédent. Bornons-nous donc à quelques points. — Rappelons d'abord la nature du sujet.

L'auteur du Boundehesh ou des extraits qui en forment les premiers chapitres cherche à expliquer l'origine des choses, les êtres primordiaux éternels, la création; puis spécialement la formation de la terre et sur la surface de celle-ci la production des montagnes, des eaux, des fleuves et des plantes, en dernier lieu, la création et les origines de la race animale et de l'humanité. C'est un système complet, parfaitement coordonné, dont l'orage ou l'atmosphère nuageuse est complètement exclu.

a. Le chapitre VIII, p. 18, explique la naissance des montagnes. Il la donne comme un effet du mouvement produit au centre de la terre. *Anromainyus*, attaquant notre globe, le transperça et pénétra dans ses entrailles. Alors la commotion suscitée par les violences du Déva fit surgir les montagnes. La première fut le *Hará berezaiti*. Certes voilà une explication *sui generis*, mais cosmologique sans aucun doute. C'est de la terre qu'il s'agit et de sa structure seule. Pour nos adversaires il faut de l'orage partout. Comment en

trouver ici? cela ne paraît guère aisé. Grâce à leur mode d'explication élastique, rien ne les embarrasse. Voici pour eux ce que cela veut dire : *Anromainyus* pénétrant en terre, c'est le démon de l'orage qui pénètre les nuages et les fait grandir. Mais comment justifier cette interprétation qui sépare violemment une partie du système de tout le reste pour l'expliquer isolément et tout différemment des autres parties? Cela paraît malaisé; mais le système n'est jamais en défaut. « Il s'agit de montagnes. Or toute montagne est nuage, puisque la poésie védique compare les nuages à des monts célestes. Donc il s'agit ici de l'orage. »

Mais, dira-t-on, l'auteur parle expressément de la constitution de la terre; il annonce en termes formels qu'il veut expliquer la cause des inégalités du sol. — Peu importe sa pensée; il a voulu parler de montagnes, il parle de nuages sans le savoir. Étrange prétention de transformer tous les auteurs mazdéens en automates, disant constamment le contraire de ce qu'ils veulent dire et parlant toujours malgré eux de ce qu'ils ignorent complètement. — On essaye cependant un commencement de preuve, et on la cherche dans le nom de la première excroissance terrestre, le *Harâ berezaiti*, nom que tout le monde traduit « le mont élevé ». On rejette cette traduction et l'on dit : *Harâ* signifiant « montagne » est un mot sémitique et l'on ne peut indiquer ni quand ni pourquoi il aurait été introduit en éranien. Il y a donc erreur étymologique. *Harâ* est l'équivalent du sanscrit

saras, « eau, étang »; puisqu'il ressemble au mot sanscrit, il doit avoir le même sens. En outre, le *Harâ* s'appelle aussi *berez haraiti*, et ce mot *haraiti* doit être un participe présent signifiant « coulant » puisqu'il accompagne le mot *berez* « hauteur ».

Répondons en peu de mots : tout ici est encore inexact. *Harâ* « montagne » n'est point sémitique; il se rapporte au grec *ὄρος* ou *ἄριμα*. Fût-il même sémitique, il serait assez bizarre qu'on fût obligé de faire l'histoire exacte et complète d'un mot étranger pour pouvoir l'admettre. Le *Harâ* est une montagne dans tout l'*Avesta*. Cela n'est pas contestable. On sait ce que vaut à elle seule la ressemblance de deux mots, l'un éranien, l'autre sanscrit. Par ce principe *açpin* « croissant » devient « un cavalier céleste », *yavin* « grain », « un jeune homme », *kavi* « mauvais génie », « un poète sacré ».

Le *Harâ* ne s'appelle pas *barez haraiti*, mais *haraiti barez* (yesht XIX, 1), et *berez*, comme *bereza*, est un adjectif puisque l'on dit *ratu berez* « le maître élevé » (Vispered I, 29; II, 31), *Rashnus berezô* « Rashnu l'élevé », etc. De même *haraiti berez* ou *bareza* ne signifient que « *haraiti* élevée, haute », et non « hauteur coulante ».

Le sens constant de *Harâ*, *Haraiti*, embarrasse les partisans du système; mais ils se tirent d'affaire en disant que la mer céleste est devenue montagne, parce que ce nom faisait double emploi avec celui de la mer Vourukasha, et que, ne sachant qu'en faire, les Éraniens en ont fait une montagne. Certes cela

est expéditif et facile; mais la science demande d'autres raisons. Bien des eaux portent des noms multiples sans qu'on se soit avisé de transformer des lacs en promontoires ou des rivières en arbres. Ici en outre l'interprétation fantaisiste repose sur une faute de langage, comme il a été dit.

b. Selon la cosmogonie éranienne, le premier animal créé est un taureau. A lui la primauté comme au représentant de l'espèce la plus utile à l'homme. *Anromainyus* l'attaqua et le fit périr, comme il attaqua toute créature terrestre et fit périr le premier homme. Le système de l'orage voit encore en ceci les nuages et l'orage. Un taureau ne peut être qu'un nuage, puisque les Védas appellent métaphoriquement les nuages « des vaches ».

Ce raisonnement n'a pas besoin de réfutation; il la porte en soi. Une métaphore hindoue interdisait donc toute conception nouvelle aux Éraniens. Le récit du Boundehesh ne laisse pas supposer le moindre rapport entre ce taureau et les nuages. C'est bien un taureau réel que l'auteur parse a en vue, car il lui fait demander en mourant protection pour les *animaux*, et il nous montre son esprit, monté au ciel après sa mort, acceptant leur tutelle, tandis que de son corps tombé par terre poussent des plantes et des grains (chap. III, IV, X). Y a-t-il du moins un indice qui justifie quelque peu cette transformation? Qu'on en juge.

Ce n'est point *Anromainyus*, dit-on, qui est le vrai

meurtrier du taureau primordial; c'est *Azhi*, le serpent de l'orage. Et pour appuyer cette assertion, on commet une faute de langage bien surprenante. Les maux dont le Déva accable le taureau[1] pour le faire non pas mourir subitement, mais dépérir, sont *âz*, la misère, la douleur, la faim, la maladie et la lubrique Bushyançta, c'est-à-dire tous les maux qui accablent l'être corporel et vouent son corps à une lente destruction. *Âz*, que nous n'avons pas traduit, est la passion; le sens du mot est assuré par le passage où il désigne le goût (des aliments) (LXXX, 19), et par sa signification en persan. *Âz* c'est, quant à la valeur fondamentale, l'*âzi* avestique que l'on a vu précédemment; c'est la mollesse, la passion comme facteur de l'étiolement du corps. Cette explication est d'autant plus simple que le premier homme est ici frappé avec le taureau et que ces maux lui sont infligés en même temps, comme on le voit dans la note.

Or, pour introduire ici l'orage, on confond *âzi* avec *azhi;* on fait violence à la langue[2] pour ouvrir une porte au démon de l'orage; puis l'on raye d'un trait tout le reste, et il ne demeure que le seul *azhi*, très surpris, sans doute, de se trouver accusé d'un méfait dont il est parfaitement innocent.

[1] Comme le premier homme; l'un et l'autre sont les objets de ses coups.

[2] C'est comme si l'on disait qu'*angor*, angoisse, cache *anguis*, serpent, *ahi*, et que tout ce qui meurt d'angoisse est victime du démon de l'orage.

Non, le démon de l'orage n'a point de part dans ces faits cosmogoniques, et les efforts que l'on fait pour l'introduire prouvent, par leur insuccès, qu'il y est complètement étranger.

c. Ahura-Mazda créa d'abord un homme qu'il plaça seul sur la terre. L'adversaire du Dieu s'en prit également à cette créature excellente; les maux dont il la frappa la firent mourir après de longues années de dépérissement. De la semence qu'elle laissa échapper en tombant morte sur le sol, se forma le premier couple humain. Certes, il s'agit bien ici des commencements de l'humanité, et les maux qui s'attaquent au premier homme ne sont guère de nature à affecter les nuages. Cependant, on n'hésite pas encore à transformer ceci en une nouvelle scène d'orage. Nous ne fatiguerons pas nos lecteurs par une réfutation minutieuse et très fastidieuse; qu'ils jugent des arguments invoqués par celui-ci :

Le nom du premier homme est *Gayo-maretan*, ce qui signifie vie mortelle et, par parenthèse, s'applique parfaitement au premier vivant et au premier mort, mais très mal au nuage. — Or les vents dans les Védas sont nommés *maruts*, *marut* et *maretan*, c'est la même chose; donc *Gayo maretan* est un personnage orageux. Et l'on rend *marat* par « homme ». A ce titre, tous les hommes vont passer au monde des vents; car tous sont *maretan* égal à *marut*. Que dire, du reste, de l'explication du terme védique? *Maret*, *maretan* désigne l'homme en tant que mortel; la ra-

cine du mot est *mar* « mourir ». *Mortel*, c'est bien là la qualité de l'homme; est-elle celle des génies des vents? Non évidemment. — *Marut* vient de la racine *mar* que l'on trouve par exemple dans *μαρμαίρω* et qui signifie « étinceler ». Ce nom s'applique aux génies des vents à cause de leurs rapports avec les feux célestes; les éclairs sont dits leurs armes (voy. Rig Véda VIII, 7, 25; Vidyuddhastâs; cp. I, 88, 1; III, 54, 13; V, 54, 3). Rapporter *marut* à *maretan* (mortel), parce que dans l'un et l'autre mot les lettres *m*, *a*, *r*, se rencontrent, c'est reculer de plusieurs siècles, c'est retourner à Lennep, à l'*Etymologicum magnum* et à cette école étymologiste que Voltaire poursuivit si justement de sa mordante ironie.

Il est donc entièrement faux que *Anromainyus* ait des rapports de filiation avec Azhi, et ce n'est qu'en recourant à des suppositions impossibles et en donnant aux faits une apparence directement contraire à la réalité, que l'on peut établir quelque analogie. Il n'est pas un fait, pas un mot dans l'*Avesta* ou dans la tradition parse qui permette de ranger *Anromainyus* parmi les génies originairement orageux. Azhi reste partout et toujours parfaitement distinct du chef des Dévas. Subordonné à celui-ci dès l'introduction du dualisme en Éran, il en devient la créature et le ministre[1]. Les mythes conservés dans les livres éraniens

[1] Voyez Yaçna IX, 25, et passages parallèles; yesht XIX, 46. — L'*Avesta* parle en plusieurs endroits d'un Titan du nom de Çnavidhaka qui voulait arracher Ahura-Mazda du ciel, retirer *Anromainyus* de l'enfer et les atteler l'un et l'autre à son char. Or, on nous

concernant Azhi excluent complètement son héritier prétendu. Tout se borne, du reste, à sa lutte contre Thraetaona, répétée en termes identiques en cinq endroits (Yaçna IX, 25; yesht V, 29; IX, 14; XIX, 37), et à sa tentative de s'approprier la majesté ou splendeur royale (yesht XIX, 47 et suivants). Pour l'*Avesta*, Azhi a bel et bien succombé sous les coups de Thraetaona; à la fin des temps il n'est plus question de lui. Le yesht XIX, qui en raconte les péripéties, rappelle d'abord qu'Azhi succomba jadis sous les coups du héros céleste (§ 92), puis il ajoute : « Le prophète Çoshyant, au dernier jour du monde, détruit la Paesis d'origine mauvaise; Aeshma plie devant lui. Vohumano frappe Akomano; Haurvatât et Ameretât frappent la faim et la soif, et *Anromainyus* fuit vaincu et devenu impuissant » (voy. §§ 94-96). D'Azhi pas la moindre mention.

Les textes orthodoxes du mazdéisme ne lui attribuent donc aucune part à la lutte finale; pour eux, son histoire et celle d'*Anromainyus* n'ont aucune affinité.

Le Boundehesh rapporte une solution un peu différente de la question de la fin du monde. Après la défaite suprême des Dévas, il ne restera plus, dit ce livre, que deux Drujes, Aj et *Anromainyas*. Un sacrifice offert par Ormuzd assisté de Çraosha les rendra impuissants. Alors le serpent périra dans le

dit gravement que Çnavidhaka est le démon de l'orage voulant atteler à son char *Anromainyus* également démon d'orage; et quel indice apporte-t-on ? Aucun.

fer fondu, l'enfer terrestre d'*Anromainyus* sera détruit de la même façon, et la terre en sera délivrée. Cette fin du serpent est-elle l'écho d'un ancien mythe, ou une création nouvelle? Personne ne pourrait le dire; cependant, l'intervention de Çraosha prouve que cette conception n'est point ancienne, car ce génie est une création purement zoroastrienne.

Quoi qu'il en soit, on voit sans peine que le sort du serpent et celui du génie du mal sont entièrement indépendants.

Il est en outre certain que l'*aj* ou le serpent (*mâr*), dont il est ici question, n'est point *Azhi dahâka*, le serpent orageux, car le chapitre précédent du Boundehesh nous apprend que ce dernier a été tué par *Çâma* (LXX, 2; ch. XXX, c. finem).

Vraiment nous devons admirer ici avec quelle indépendance on traite et les textes et l'histoire dès qu'ils contrarient le système. Voici en effet ce que nous lisons : « Le Boundehesh est très court en ce qui concerne la catastrophe finale, il ne dit que ces mots : « *Azhi est déchaîné*, » mais ils sont plus que suffisants. Azhi, c'est le démon de l'orage; donc le monde périt dans un orage, donc l'orage est la base de tout le mazdéisme. »

Si le texte était tel, on serait encore étonné de la désinvolture de la conclusion. Que l'auteur du système du Boundehesh fasse intervenir dans la scène qu'il imagine le nom d'un ancien démon, cela ne prouve pas plus en faveur de l'origine orageuse du système que l'intervention de Vritra dans le Hari-

vança ne transforme le Vishnou des Pouranas en un génie de la tempête. Mais négligeons pour le moment cette considération tout importante qu'elle est.

On n'est pas peu surpris quand on constate que le texte du Boundehesh ne dit pas un mot de ce qu'on lui fait dire. Nulle part on ne trouve ces mots *Azhi est déchaîné;* nulle part on ne voit qu'il provoque la catastrophe. Voici ce qu'on lit dans le livre pehlvi; on pourra juger de la violence faite au texte.

Le chapitre xxx du Boundehesh indique la constitution des sept Kashvars ou divisions du globe terrestre et indique les héros légendaires qui président à chacun d'eux. Il n'y est pas question d'autre chose, ses derniers mots y ont encore trait; la fin du monde n'y est pas même l'objet d'une allusion. Or, dans ce chapitre, à propos de Kereçâçpa, il est dit : « Thraetaona ne pouvait tuer Dahâka, il le lia au Demavend. Lorsqu'il est délié, Çam se lève et le tue. » *Amat arcak yehavânit Çam akhêzit azash mahitânit.*

Voilà comment « Azhi est déchaîné » sur le monde et comment le monde finit dans un orage. Peut-on pousser plus loin l'inexactitude?

Et ce qui infirme encore cette théorie, c'est que le chapitre qui traite des derniers temps (xxxi) dit expressément que les méchants seront punis sévèrement, que les bons pleureront sur les méchants et les méchants sur eux-mêmes (lxxiii, 20), et que Dahâka subira le supplice des criminels dignes de mort. *Cigon margarzânân pâtfrâs vitârênd* (lxxiv, 3).

Le prétendu serpent aérien, cause des révolutions

finales, est donc simplement un membre inférieur du corps infernal, puni pour ses méfaits avec une rigueur exceptionnelle.

Quid plura? Serait-il nécessaire de prolonger l'examen d'arguments qui tous, pour ainsi dire, pèchent par un vice radical? Non sans doute. Tant d'efforts malheureux prouvent l'inanité du système. Mais cela ne nous suffit pas, il nous faut une preuve positive et directe. Pour cela, nous devons comparer le mythe de l'orage et le dualisme mazdéen. Peu de mots suffiront pour faire voir que l'on ne peut chercher dans le premier l'origine du second.

Qu'est-ce, en effet, que le mythe de l'orage? Une peinture imagée d'un phénomène de la nature et d'un phénomène accidentel et rare. Le zoroastrisme, au contraire, est une philosophie complète embrassant l'universalité des êtres et des faits et cherchant à expliquer leur nature et leur origine. Le mythe n'a trait à aucune de ces questions; il ne fait autre chose que de personnifier les éléments atmosphériques en lutte. Donc, pour concevoir le projet de créer une ontologie, une cosmogonie, un système philosophique et religieux complet, il fallait être inspiré par des idées et des tendances entièrement en dehors des préoccupations des chantres d'Indra. On pourrait certes l'affirmer *a priori*, il n'est guère raisonnable de supposer qu'un philosophe plongé dans des méditations aussi profondes et aussi étendues ait été chercher ses solutions dans un mythe restreint sans rapport aucun avec l'objet de ses recher-

ches. Cela serait d'autant moins raisonnable que les philosophes de l'âge védique connaissaient parfaitement la nature des acteurs de ce mythe et savaient déjà voir en eux les éléments eux-mêmes.

Mais cet argument ne nous suffit point, nous devons trouver dans le mazdéisme la preuve d'une provenance extra-mythique. Résumons nos considérations en quelques points.

1° Ce qui a inspiré à l'auteur du zoroastrisme la conception dualistique, ce n'est point la vue d'une lutte d'éléments matériels, mais c'est le spectacle des maux tant physiques que moraux qui accablent l'humanité. Ceci est hors de conteste, car l'*Avesta* le dit expressément. Écoutons le Gâtha trentième :

« Et maintenant je veux annoncer ces vérités. . . . ces leçons salutaires selon la sainteté. . . Écoutez de vos oreilles ce qui est parfait, voyez de votre esprit ce qui est pur, afin que chacun puisse discerner le choix de doctrines qu'il doit faire pour son propre corps, avant le grand (jour); car voici les maîtres qui enseignent (ce qu'il faut) pour cela. Or (il y a) deux esprits primordiaux qui ont été appelés d'après leur propre opération par pensées, paroles et actions, l'esprit bon et le mauvais, que le juste sait discerner avec vérité, et le méchant, point. Je proclamerai aussi qu'ils se rencontrèrent à l'origine pour créer la vie et la mort et le sort final des êtres, ces deux esprits (qui sont) le mauvais esprit des méchants et l'esprit très bon des saints.

« De ces deux esprits, le mauvais choisit les actes coupables; l'esprit bon choisit la sainteté, lui qui habite les cieux immuables; et (comme lui) choisirent ceux qui cherchent à satisfaire Mazda par des actes essentiellement bons.

« Ils ne surent point discerner ces (deux esprits) selon la vérité, les sectateurs des Dévas; à eux, qui complotent le mensonge et la tromperie vint s'unir l'esprit mauvais qu'ils ont choisi, et ils s'unirent avec empressement à la violence pour désoler le monde humain. »

Voilà certes des considérations élevées, au milieu desquelles le mythe orageux ferait piètre figure et dont il ne peut expliquer la moindre partie.

2° Le zoroastrisme supprime complètement la pluralité des dieux. Il ne reconnaît pas seulement un dieu supérieur aux autres, mais il proclame un seul être digne de ce nom. Son nom n'est plus la personnification d'un élément quelconque, comme Agni, Indra, Mitra et le Varouna des Védas : c'est le dieu spirituel, un, éternel, infiniment puissant et sage, créateur et conservateur des êtres et même des esprits célestes. Certes, le monothéisme de l'*Avesta* n'est pas parfaitement pur; on peut y signaler quelques inconséquences, quelques restes de l'ancienne mythologie; mais en principe le dieu du zoroastrisme est exactement tel que nous venons de le dépeindre. Or cette conception est précisément

l'antipode de toutes les mythologies antiques, tant indo-germaniques que touraniennes ou babyloniennes.

C'est surtout dans les Gâthas que l'on doit chercher l'expression du zoroastrisme pur et sans mélange. Or, dans ces chants, nous voyons le monde des mythes et des dieux entièrement expurgé; quelques personnifications d'idées abstraites, (*Asha*) la sainteté, le bon esprit (*Vohumano*), la sagesse (*Armaiti*), etc. y entourent seules le trône d'Ahura-Mazda, mais lui seul est dieu. Des mythes antiques il n'est pas fait la moindre allusion, et pour en découvrir quelqu'une, on a dû avoir recours à ces bizarreries que nous signalions dans notre précédent article et dont la redite fatiguerait inutilement nos lecteurs.

On a prétendu que le système de l'*Avesta* était le dualisme pur. Rien n'est moins exact. Les deux esprits originaires n'ont de commun que l'existence incréée. Pour tout le reste *Auromainyus* est de beaucoup inférieur à Ahura-Mazda. Sa science est très bornée; dans ses ténèbres primordiales, il ne connaissait pas même l'existence d'Ahura. Il ne sait que ce qu'il voit. Sa puissance créatrice se borne à produire des maux, à troubler la bonne création, à inspirer les mauvais désirs et à imiter quelques-unes des œuvres inférieures de Dieu. Il semble parfois avoir créé les mauvais esprits, les Dévas et les Drujes; mais la destinée de ces génies du mal, comme celle de leur chef, est d'être perpétuellement chassés et vaincus par les génies célestes, par les simples

fidèles eux-mêmes; leur sort final est d'être détruits ou précipités dans les ténèbres infernales pour n'en plus jamais sortir.

3° L'action des démons de l'orage a pour siège le ciel. C'est au ciel qu'ils luttent contre les dieux, puisque leur rôle consiste surtout à ravir les nuages et à tâcher de s'approprier la foudre.

Anromainyus, au contraire, ne peut rien contre le ciel; en vain cherche-t-il à y pénétrer, il fuit tremblant de frayeur comme une brebis devant un loup (voyez le passage du Boundehesh cité plus haut). Et l'*Uléma-i-Islam* ajoute qu'il n'a rien pu contre le ciel (VULLERS, *Fragments*, p. 49). Dans la guerre qu'il déclare à la création, il s'attaque à la terre et aux plantes qu'il ravage, aux premiers êtres animés qu'il fait périr; mais les nuages et l'éclair restent entièrement en dehors du but de ses efforts. Il veut, il est vrai, s'en prendre à l'eau terrestre puisqu'elle s'élève immédiatement par la force du vent. En tous cas, sa tentative échoue, car à peine en a-t-il conçu le projet, qu'il tombe dans l'impuissance (*yin ham yôm amat aibit yin dûbarast, lakhvâr acârak. . . mehim val pitakih yâtûnt*), et dans une impuissance qui se manifeste à tous les yeux et ne lui permet plus de nouveaux efforts.

Rien évidemment de plus contraire au rôle des génies orageux renouvelant sans cesse leurs tentatives.

4° Il est surtout un caractère du dualisme maz-

déen qui le distingue de tout autre et distingue ses démons de ceux des autres systèmes religieux : c'est le caractère moral. Ce fait est universellement reconnu; il n'est pas besoin de le prouver. Les démons védiques ne sont démons que parce qu'ils luttent contre les dieux et privent l'homme de certains biens matériels. Tel personnage du ciel védique, *Tvashtri*, par exemple, est tantôt dieu, tantôt démon; l'éclair est l'arme parfois des dieux, parfois de leurs adversaires.

Les Asouras, les Dâityas, les Dânavas de l'âge suivant ne sont pas davantage de nature mauvaise. Leur action se borne au monde physique. Le Mahâbhârata nous montre les Asouras devenus démons pour avoir voulu s'approprier l'ambroisie. Le Harivança nous explique longuement que les ennemis des dieux le sont uniquement par circonstance et n'en sont pas moins pieux pour cela; leur origine est également divine. Citons quelques traits.

« A l'origine Daxa créa par sa pensée les Dévas, les Asouras, les Râxasas, les Yaxas et les Pìçâcas. » (Vers 116, 117.)

« Les fils du Dâitya Sanhrâda étaient fameux par leur adresse aux armes et par leurs pieuses austérités; les Dévas ne pouvaient les vaincre. » (Vers 220, 221.)

« Les Dânavas respectent les Maharshis autant que le font les Dévas. » (Vers 899.)

« Lorsque Bali, le chef des Daityas et des Dânavas, entreprend avec *Vritra* et *Çambara* de détrôner les

dieux, il se prépare à son expédition en offrant des sacrifices, en prodiguant des dons aux brahmanes. » (Adhyâya 230.) « Vainqueur des dieux, maître des trois mondes, il fait régner la justice et la piété. » (Adhyâya 255.)

Telles sont les conceptions hindoues. De nature tout opposée est le démon de l'Éran. *Anromainyus* est essentiellement mauvais; incapable d'aucun bien, il est capable de tout mal. C'est la personnification du mal et principalement, avant tout, du mal moral, comme le prouve le chapitre des Gâthas qui expose clairement et expressément le principe du dualisme (Yaçna xxx).

Anromainyus est l'adversaire de Dieu parce qu'il l'est de tous les biens. Père du crime et de la luxure (Bound. VIII, 15), il est l'instigateur de l'impiété, de l'impureté, de la haine, du meurtre, etc. (voy. fargard I).

Le dualisme mazdéen est l'opposition essentielle du bien et du mal, du juste et de l'injuste, et ce caractère seul suffit pour exclure toute provenance mythique.

5° Un autre trait caractéristique et distinctif du zoroastrisme, c'est le caractère abstrait et la sévérité morale de toutes ses conceptions; c'est aussi la disparition des mythes. Cette particularité a été maintes fois signalée; elle a été parfaitement mise en lumière dans le travail que M. Rapp a publié dans le tome XIX de la *Zeitschrift der deutschen morgenlän-*

dischen Gesellschaft, et M. Renan la constatait encore dans son rapport de l'année dernière.

Les créations purement zoroastriennes se composent en majeure partie de personnifications de vertus et de vices et d'allégories morales. Ce sont : le bon esprit (Vohumanô), la sainteté parfaite (Asha Vahista), l'obéissance religieuse (Çraosha), la pureté (Ashi), la loi sainte (Manthra Çpenta, Daêna), etc.

Rien n'est plus opposé au génie aryaque qui ne personnifie que les éléments et les forces de la nature.

Non moins caractéristique est cet autre fait que le génie créateur des mythes s'est éteint en Éran alors qu'il se développait avec exubérance sur la terre védique. Nous ne fatiguerons pas nos lecteurs en leur présentant une comparaison complète et détaillée des points de religion conservés dans les deux pays. Deux ou trois exemples suffiront. Nous nous arrêterons aux faits essentiels, en ce qui concerne le feu et le soleil.

1° *Du feu.* Le culte du feu est le trait caractéristique du culte zoroastrien. Aussi les auteurs orientaux emploient-ils les termes d'ignicoles, d'adorateurs du feu (*azerkésh*, *ateshperest*) pour désigner les disciples fidèles du mazdéisme. Le feu devait donc être un des principaux objets de leurs préoccupations religieuses et de leurs hymnes de louange. Voyons donc ce qu'en dit l'*Avesta*.

Il est facile de constater que dans les livres parses

âtar (le feu) a cessé d'être personnifié, qu'il n'est plus que l'élément en lui-même. *Âtar* est appelé feu d'Ahura-Mazda et parfois fils d'Ahura-Mazda, le plus puissant, le plus secourable des Yazatas. Le Yaçna XXXVI l'invoque et l'appelle pour qu'il assiste le mazdéen dans le grand œuvre, c'est-à-dire dans le sacrifice ou la propagation de la loi; il le qualifie probablement d'être céleste.

Un *Nyâyish*, œuvre récente, l'appelle le guerrier sacré, le Yazata aux nombreux agents curatifs (Ny. v. 2, d.).

En deux endroits, une prosopopée met le feu en scène et lui fait adresser la parole au fidèle (Vendidâd VIII, 250, et XVIII, 45 et suivants). Mais là, comme ailleurs, on ne peut voir qu'une représentation métaphorique de l'élément; car ce qu'*Âtar* demande, c'est qu'on entretienne sa flamme, qu'on y répande des parfums.

Que l'on compare maintenant le rôle du feu dans les Védas.

Le mythe d'*Agni* est un des plus brillants et des plus riches des hymnes hindous; le rôle du dieu est plein de vie, d'action et d'éclat. S'il brûle le bois qui l'a fait naître, c'est un enfant qui tue ses parents, qui les dévore (x, 79). S'il apparaît dans le ciel, c'est qu'Indra l'a engendré en pressant deux roches. Il paraît au matin amoureux des feux de l'aurore, la nuit et l'aurore poussent vers lui des cris de joie comme la vache vers son veau dans l'étable (II, 2, 2). Il s'élance à travers les nuages, et des rayons de ses

yeux il inspecte le ciel et la terre (II, 3). Sa flamme est un cheval rapide et brillant (III, 29, 6), la bannière des dieux (I, 27, 12). La fumée est un vaste nuage à travers lequel, comme le soleil, il regarde l'univers. Il s'identifie successivement à tous les dieux, il est Indra, Vishnou, Varouna, Mitra, Aryaman et Tvashtar; il est Poùshan, il est Savitar, Adìti et Bhaga (II, 1). C'est avec sa langue que les dieux goûtent l'offrande. Il est supérieur aux dieux lorsque son cheval de trait (ses rayons) est bien équipé; il remplit le ciel et la terre (II, 15).

Agni a trois naissances. La première a eu lieu dans le ciel; descendu sur la terre et communiqué aux hommes par Bhrgou, il tend toujours à remonter au lieu de son origine, il s'y précipite avec ardeur; un char brillant, des coursiers ardents aux couleurs brillantes et sombres (II, 8, 1; 10, 2) l'y ramènent promptement. Agni est souverainement sage, il connaît tous les êtres (*pracêtas*, *jâtavedas*), il donne l'intelligence et la sagesse (I, 27, 11). Il confère tous les biens aux mortels; il donne les trésors, les troupeaux et les chevaux, la pluie, les aliments et les boissons (II, 6, 2-5; II, 9). Fils de la force, d'une puissance infinie, il donne la victoire aux guerriers (I, 27, 7-11). Il est la tête du ciel et l'ombilic de la terre. Comme les rayons sont compacts dans le soleil, ainsi les trésors sont dans Agni.

« Agni qui es pour tous les hommes, ta grandeur dépasse celle du ciel. Tu as donné le libre espace aux dieux par ta lutte victorieuse. Comme Indra,

tu as vaincu l'ennemi des dieux, tué le Dasyou, abattu ses bannières, pourfendu le ravisseur des biens » (1, 59, 2-5). » Tels sont les discours védiques.

On n'en finirait point si l'on voulait citer tous les traits de ces mythes.

Que l'on compare maintenant l'*Âtar* avestique : quelle pâleur, quelle pauvreté en face de tant de richesse et d'éclat! quelle sévérité en face de cette exubérance d'images, souvent de la plus grande licence! Cependant l'Éran a connu quelque chose de ces peintures animées; le yesht XIX nous en a conservé un trait dans la lutte d'Âtar et d'Azhi au sujet de la splendeur souveraine (§§ 47 et s.), et dans le paragraphe 45 du fargard XVIII où nous voyons *Âzi* (qu'il ne faut pas confondre avec *Azhi*) s'efforçant d'éteindre le feu. Comment s'est opéré ce changement; quelle main a glacé les imaginations éraniennes et substitué à ces tableaux vivants des figures sévères et presque inanimées? C'est ce que nous verrons plus loin. Retenons seulement de cette étude les témoignages certains d'une transformation complète opérée dans les idées éraniennes, en même temps que s'introduisait le dualisme.

Si nous examinions à fond tous les génies de la nature et leur culte, nous constaterions aisément des différences presque aussi profondes, plus profondes encore parfois. Mais il faut nous borner; contentons-nous de jeter un coup d'œil sur les conceptions relatives au soleil.

2° Hvare, *le soleil.*

Hvare khshaêta « le soleil », dans l'*Avesta*, n'est en réalité que l'astre du jour lui-même, honoré pour la lumière qu'il répand et pour sa vertu purificatrice. Il n'a ni personnification ni mythe. Un yesht très court et très insignifiant lui est dédié. Tout ce que l'on y trouve, c'est qu'il faut honorer le soleil parce que, s'il ne se levait pas, la nature resterait dans les ténèbres et que les Dévas se trouvant dans leur élément y seraient les maîtres du monde; c'est, en outre, que la lumière du soleil purifie la nature. On retrouve dans cette dernière raison celle qui a motivé la prescription du Vendidâd ordonnant d'exposer les cadavres au soleil. Les seules qualifications que cet astre reçoive sont : brillant, immortel, coursier rapide ou aux coursiers rapides (pour exprimer la rapidité de sa marche), œil d'Ahura-Mazda (par métaphore)[1], lumière lointaine, la plus élevée de toutes (yesht xxxvi, 16). Quelques traits vont jusqu'à la prosopopée : le soleil, la lune et les étoiles éclairent à regret l'impur (Vend. ix, 161): ils louent le juste qui monte au ciel (vii, 134). En revanche, les prières du Vendidâd xi purifient l'astre du jour (§ 6), et, sans les Fravashis, il ne pourrait avancer, la crainte des Dévas le retiendrait tremblant et immobile (yesht xiii, 57).

[1] Yaçna i, 35. Le soleil aux coursiers rapides n'est certainement pas un œil naturel; ailleurs, il est parlé des deux yeux d'Ahura-Mazda (yaçna lxvi, 61). Rien, du reste, ne permet de supposer le sens propre, matériel.

C'est tout. — Que l'on veuille bien y comparer maintenant la brillante, la luxuriante mythologie du soleil védique avec ses mille noms [1], ses formes variées [2], son char étincelant, brillamment attelé, que précède celui des Açvins et dont Indra brise une roue; avec ses unions et ses engendrements multiples, et l'on sera forcé de convenir que l'Éranien avestique sort entièrement du monde aryaque; qu'il occupe, au point de vue religieux, une position exceptionnelle et tout à fait nouvelle, puisque quelques traits échappés trahissent seuls l'union primitive. Cette transformation des idées éraniennes se manifesterait de plus en plus si nous poursuivions cette analyse; mais nous craindrions de fatiguer nos lecteurs. Ce qui précède suffit amplement pour démontrer que, sur la terre avestique, le courant mythique a été subitement arrêté et refoulé en arrière. On ne pourrait soutenir que ce changement radical est le produit du caractère éranien; car ce caractère n'était point tel à l'origine, comme le prouvent les restes de mythes encore perceptibles que nous venons de mentionner (voy. yesht XIX, 47). D'ailleurs le génie éranien a su retrouver ses qualités originaires lorsqu'une nouvelle influence le rendit à ses anciennes tendances, en lui présentant les nouvelles conceptions d'Anâhita et de Mithra (voy. yeshts V et X).

Ce serait un phénomène bien étrange, il faut en convenir, qu'une religion toute morale et ennemie

[1] Voy. *Sûryasahasranâma.*

[2] *Savitar, Sûrya, Pushan, Aryaman, Bhaga*, etc.

des mythes, sortie de ces mêmes mythes qu'elle s'est efforcée de détruire.

6° Le caractère antimythologique du mazdéisme se manifeste mieux encore si nous considérons la nature des satellites que cette doctrine a donnés à l'un de ses deux génies primordiaux, au génie du mal. Tandis que la religion primitive lui léguait les Yatus, les Pairikas et autres représentants du monde de la nature, le mazdéisme donnait comme compagnons à *Anromainyus : Akoman*, l'esprit pervers, *Aeshma*, Déva de la violence, de l'inimitié et de la désobéissance, adversaire principal de *Çraosha; Andra*, *Çaurva* et *Nâonhaithya*, représentant la malveillance, la cruauté et l'orgueil; puis les Dévas de la mollesse (Âzi), de la jalousie (*Araçkô*), de la luxure (*Jahi*), de la tromperie (*Daêvis*), etc.

Dans le Boundehesh, c'est le Déva de la luxure qui soutient, encourage *Anromainyus* et le relève de son état de prostration (voy. chap. III).

Peut-on raisonnablement soutenir qu'un système tout d'abstraction et de moralité est sorti de mythes exclusivement naturels et pleins de figures licencieuses? Non, sans aucun doute.

Nous devrions passer encore en revue les autres points de la doctrine mazdéenne; mais ils trouveront mieux leur place dans les études subséquentes. Terminons ces considérations et concluons.

Il est absolument faux qu'*Anromainyus* soit l'héritier d'Ahi, de Vritra ou de tout autre démon de l'o-

rage; il est également faux que le dualisme avestique dérive de la lutte des esprits qui fait la base du mythe. Son origine est toute différente.

Pour soutenir cette théorie, il faut faire violence aux textes et aux faits, il faut dénaturer le caractère des génies zoroastriens et des doctrines avestiques, et confondre les temps et les choses dans un pêle-mêle d'où la critique est totalement bannie; il faut enfin recourir aux étymologies les plus condamnables, changer les textes, affirmer les choses les plus fausses et substituer souvent la fantaisie à la science.

Chose étrange que cette préoccupation de retrouver partout l'orage! Elle offusque à ce point qu'elle fait méconnaître la nature même des génies antézoroastriens. Les Yâtus, par exemple, nous sont présentés comme des génies d'orage (puisque tout doit l'être), alors que les Védas aussi bien que l'*Avesta* leur donnent un caractère tout différent[1]. Il n'arrive pas même aux partisans de ce système de se demander si leur mythe favori est réellement primitif et ne dérive pas d'un dualisme antérieur. Cependant les découvertes de l'assyriologie ne permettent plus de résoudre cette question *a priori*.

Il suffit, du reste, d'appliquer le procédé mythologique à un fait historique pour en faire connaître le vice radical. Terminons par un exemple qui le mette en lumière.

Supposons un instant que l'histoire de Jugurtha

[1] Ce point sera traité plus loin.

soit tombée dans l'oubli. Un savant mythologue découvre un livre historique perdu; il voit que les Romains eurent un jour à lutter contre un roi du midi, au teint basané, hardi et cruel. Meurtrier de son frère, avec lequel il partageait le trône, ce barbare s'était emparé du pouvoir suprême. Après quelques péripéties guerrières, il fut vaincu par les Romains, fait prisonnier et enfermé dans un cachot ténébreux où il périt lentement de misère, d'angoisse et de fureur.

A la lecture de ces lignes, notre docte adversaire ne se sent pas de joie. Il prend aussitôt la plume pour annoncer au monde savant qu'il vient de découvrir une nouvelle transformation du mythe de l'orage. Point de doute ! tous les traits y sont réunis. Cet ennemi à la peau brune, c'est le Dasyou védique, également hardi et féroce. Le meurtre d'un frère cohéritier du trône, c'est la scène habituelle du mythe orageux, c'est le meurtre de Yima par Çpityoura, c'est celui d'Iraj par Tûr.

Jugurtha usurpateur, c'est Vritra, maître du ciel un moment; la guerre numide, c'est la lutte de l'orage terminée nécessairement par la défaite du démon. Le cachot où ne pénètre aucun rayon de soleil, c'est le noir nuage ou le lieu de retraite de Vritra banni du domaine de la lumière. Enfin ces destructeurs du démon captif sont exactement ceux du taureau primordial. Le vrai acteur de ce drame, c'est *Angor*, c'est-à-dire *Anguis*, le serpent, l'Ahi des temps antiques. Il n'y a pas moyen de récuser des analogies aussi nombreuses, aussi frappantes; nulle part elles

ne se rencontrent si complètes. Donc Jugurtha est le Vritra de la Numidie! Heureusement l'histoire a des droits que l'on ne peut méconnaître. Mais lorsqu'on est privé de ses lumières, à combien de faux pas n'est-on point exposé! Certes, un système qui repose sur de telles bases et qui conduit à des résultats, à des méprises de cette espèce, n'a point pour lui la vérité.

ÉTUDES BOUDDHIQUES.

LE LIVRE DES CENT LÉGENDES

(AVADÂNA-ÇATAKA),

PAR M. LÉON FEER.

Dans la préface du volume intitulé *Inscriptions of Asoka*, imprimé à Calcutta en 1877 et qui ouvre la publication du *Corpus inscriptionum indicarum*, M. Alexandre Cunningham, pour établir la date du Nirvâna qu'il fixe à l'an 478 avant notre ère, invoque l'autorité du recueil sanscrit bouddhique népalais *Avadâna-Çataka* les « Cent légendes ». Quoiqu'on ne puisse voir là une découverte nouvelle (il y a déjà longtemps que Burnouf a cité le passage allégué par M. Cunningham) et qu'il s'agisse d'une simple ligne d'un manuscrit de 252 feuillets, l'attention est appelée de nouveau sur ce recueil, et il nous paraît opportun d'en faire ici une étude spéciale. L'Avadâna-Çataka n'est connu jusqu'à présent que par divers extraits et citations répandus çà et là. Un travail d'ensemble, réunissant ces données éparses, les rat-

tachant à un examen systématique et les complétant par quelques extraits nouveaux, en donnera une idée plus complète. L'étude de l'Avadâna-Çataka comprend accessoirement celle de divers autres recueils qui lui sont plus ou moins étroitement unis, et dont quelques-uns peuvent être considérés comme en étant des doubles incomplets.

I.

OBSERVATIONS PRÉLIMINAIRES.

L'Avadâna-Çataka est un des ouvrages que Burnouf a mis à contribution pour composer son *Introduction à l'histoire du buddhisme indien*. Il s'en est servi beaucoup moins que du Divya-Avadâna, et cependant c'est l'Avadâna-Çataka qui paraît avoir attiré tout d'abord et principalement son attention. En effet, il en avait commencé une traduction complète; mais après avoir achevé la cinquième partie de ce travail, il l'abandonna par des motifs qu'il ne nous fait pas connaître. La traduction de la septième des Cent légendes, qui a passé dans l'*Introduction*, est tout ce qui en est parvenu jusqu'à nous, car les extraits divers et plus ou moins étendus de l'Avadâna-Çataka dispersés dans l'*Introduction* ne paraissent pas provenir de ce travail spécial. Il est permis de regretter que l'illustre indianiste ait cru devoir y renoncer. Nous supposons qu'il a eu de bonnes raisons pour cela; mais, avec le temps, ces raisons auraient sans doute perdu de leur force, des raisons contraires

auraient pu agir sur son esprit; et je me persuade que Burnouf, s'il eût vécu plus longtemps, serait revenu tôt ou tard à son premier projet[1].

Amené par les citations de Burnouf et par l'existence dans le Kandjour d'une traduction tibétaine très complète et très fidèle de l'Avadâna-Çataka à m'occuper de ce recueil, j'en ai fait une étude approfondie et je l'ai traduit en totalité avec plusieurs textes sanscrits et pâlis qui s'y rattachent. Je me propose de compléter et d'éclaircir cette traduction par une introduction très étendue consistant dans une étude des Avadânas en général et spécialement de l'Avadâna-Çataka. Je suis donc en mesure dès à présent d'offrir au lecteur une analyse et des extraits propres à lui faire bien connaître le caractère de ce recueil. Voilà pourquoi, en attendant le moment où je pourrai publier mon grand travail, j'en détache quelques portions pour le *Journal asiatique*.

La Bibliothèque nationale possède un manuscrit de l'Avadâna-Çataka : c'était, je crois, le seul qui

[1] Voici ce que dit Burnouf de ses projets relativement à l'Avadâna-Çataka auxquels je fais allusion ici : « Le XXIXe volume (du *Mdo*) donne une version tibétaine très littérale, ainsi que je l'ai vérifié moi-même, d'un recueil de légendes intitulé *Avadâna-Çataka*, dont *je m'occuperai ailleurs plus en détail*, et dont *j'ai déjà traduit deux livres*. » (*Introduction à l'histoire du Buddh. indien*, page 6 de la réimpression.) Quoique Burnouf parle souvent de l'Avadâna-Çataka et en cite des fragments, on peut dire qu'il n'a pas réalisé son projet de « s'occuper en détail » de ce recueil, pas plus sans doute que son dessein d'en faire une traduction. Je pense qu'il y a lieu de tenter ce que, selon toutes les apparences, il aurait voulu faire, et a été empêché d'exécuter.

existât en Europe jusqu'à l'entrée récente dans la bibliothèque de l'Université de Cambridge de deux copies du même ouvrage apportées par M. Daniel Wright, les numéros 1611 et 1386 de son catalogue. Dans un récent et trop bref séjour à Cambridge[1], j'ai pu examiner les deux manuscrits. Le n° 1386 est une copie faite tout dernièrement pour M. Wright. Le n° 1611, daté de 765 (= 1645), est le manuscrit original, que M. Wright a pu enfin acquérir. En général, les ouvrages sanscrits bouddhiques ne sont plus représentés respectivement au Népâl que par un seul manuscrit ancien, et toutes les copies qui existent ou qu'on peut obtenir d'un ouvrage déterminé, dérivent de cet unique manuscrit. En ce qui touche l'Avadâna-Çataka, le manuscrit de la Bibliothèque nationale, qui est en caractères devanâgaris, doit avoir été copié comme le ms. 1386 de Cambridge sur le ms. 1611 : ce ms. 1611, en caractères népalais et d'une écriture fine et serrée, est sans doute le seul représentant des anciens manuscrits de cet ouvrage, en sorte que désormais, pour

[1] Puisque j'ai parlé de mon séjour à Cambridge, je considère comme un devoir d'exprimer ici ma reconnaissance aux personnes (je puis dire aux amis) qui m'ont ouvert l'accès de la Bibliothèque de l'Université et ont mis à ma disposition l'importante collection formée par M. Daniel Wright. MM. les professeurs William Wright (frère de celui qui a recueilli les manuscrits) et Cowell, le bibliothécaire M. Bradshaw, le sous-bibliothecaire M. Magnusson et leurs subordonnés ont été d'une obligeance parfaite et m'ont donné toutes les facilités désirables. Ce n'est pas leur faute si je n'ai pas retiré plus de fruits de mon séjour parmi eux, c'est tout simplement que je suis resté dix jours quand il aurait fallu en rester cent.

remonter à la source de l'Avadâna-Çataka, pas n'est besoin de se rendre au pied de l'Himâlaya, il suffit de passer le détroit et d'aller à Cambridge.

J'entre maintenant dans mon sujet; après quelques détails sur la nature et la place de l'Avadâna-Çataka, j'en donnerai une analyse, puis un spécimen, après quoi je passerai aux ouvrages congénères.

II.

RENSEIGNEMENTS GÉNÉRAUX SUR L'AVADÂNA-ÇATAKA.

L'Avadâna-Çataka est (le nom même l'indique) un recueil de cent légendes dites Avadânas, et toutes en prose. Dans quelques-unes d'entre elles, le tiers environ, il se trouve une ou plusieurs stances (*gâthâ*). On sait que les stances sont considérées comme la partie la plus ancienne des textes en prose auxquels elles sont mêlées : nous pensons qu'on peut appliquer ce principe à l'Avadâna-Çataka. Dans les Sûtras pâlis les stances finales constituent d'ordinaire l'enseignement du Buddha, la partie essentielle du texte : on n'en peut pas dire tout à fait autant des sentences placées à la fin de nos Avadânas, qui sont toutes en prose, et, malgré leur importance, n'ont pas l'autorité des stances finales des Sûtras pâlis. On trouve dans l'Avadâna-Çataka quatre discours du Buddha (l'un desquels se rencontre deux fois) qualifiés de *Sûtra;* deux sont en prose et en vers, les vers reproduisant la prose, selon un système connu. Mais

certains autres discours, sans avoir la qualification et le titre de *Sûtra*, en ont véritablement le caractère et la portée.

Le recueil est divisé en décades ou dix chapitres (*varga*) contenant chacun dix Avadânas. Je crois ne pas me tromper en disant que c'est le seul ouvrage bouddhique du Nord où l'on trouve ce genre de division qui est habituel aux livres bouddhiques du Sud. Dans la littérature pâlie, chaque recueil ou portion de recueil est divisé en *vaggos* de dix textes chacun (quelquefois douze ou treize par exception) groupés, quand les circonstances le permettent, en cinquantaines. Je ne connais dans la littérature sanscrite du bouddhisme que l'Avadâna-Çataka où la division décadaire du canon pâli soit adoptée [1].

Ce n'est pas sans raison que le recueil est ainsi divisé en décades. Chacun des dix chapitres se distingue des autres par quelque chose de particulier, il a une caractéristique spéciale. Burnouf s'exprime dans des termes par trop absolus, quand il avance que l'Avadâna-Çataka « se compose exclusivement de légendes rédigées d'après un modèle unique et dont l'objet est de promettre la dignité de Buddha parfaitement accompli à des hommes qui n'avaient te-

[1] De deux recueils analogues à l'Avadâna-Çataka, et connus seulement par le Kandjour, l'un, le Damamûko (sage et fou), publié et traduit par Schmidt, renferme cinquante et un récits et n'est pas partagé en décades; l'autre, le *Karma-Çataka*, est bien partagé en dix sections, mais presque toutes renferment plus de dix récits, et le nombre total dépasse notablement le chiffre indiqué par le titre; il se rapproche néanmoins beaucoup de l'Avadâna-Çataka.

moigné à Çâkya que le respect le plus vulgaire[1]. » Ceci n'est rigoureusement vrai que de la première décade, et il en est, la cinquième entre autres, qui ne pourraient, en aucune manière, rentrer dans cette définition évidemment trop étroite. On s'en convaincra tout à l'heure; mais avant de signaler les traits particuliers qui différencient les divers chapitres, je dois faire connaître les traits communs qui constituent le caractère général des Avadânas.

Un Avadâna (je parle plus spécialement de ceux du recueil qui nous occupe) est un récit dans lequel on établit un rapport entre l'état, les faits actuels, d'une part, et l'état, les faits passés ou futurs, de l'autre, en raison du mérite ou du démérite des actes d'un individu déterminé, l'état actuel étant une récompense ou une punition des actions passées, l'état futur devant être la récompense ou la punition des actions présentes. Il y a donc dans tout Avadâna : 1° un fait actuel que l'on expose, fait toujours accompagné d'un prodige s'il n'est un prodige lui-même; 2° une prédiction que fait le Buddha ou une histoire du temps passé qu'il raconte. Quelquefois, il y a plusieurs histoires du temps passé; quelquefois aussi la prédiction de l'avenir se combine avec le récit du passé, mais ces complications ne sont pas très fréquentes. Les récits du passé sont beaucoup plus nombreux que les prédictions, et, par là, les Avadânas ont de l'analogie avec les Jâtakas; quelques-uns sont même de véritables Jâtakas.

[1] *Introd. à l'hist. du Buddh. indien.* Réimpression, p. 178.

Naturellement, la comparaison établie entre le présent, d'une part, et le passé ou l'avenir, de l'autre, donne lieu à une instruction actuelle. Un Avâdana se termine inévitablement par une exhortation, une leçon qui est la morale de la fable. L'instruction finale obligatoire ne préjudicie pas aux enseignements qui peuvent se trouver au commencement ou dans le corps du récit. Ces leçons facultatives se rencontrent en effet fréquemment, mais ne sont pas nécessaires et font souvent défaut. L'instruction de la fin ne manque jamais; quelquefois elle est assez spéciale; d'autres fois, elle est plus générale, plus vague, partant répétée plus souvent. Ainsi le précepte qui distingue les actions en blanches et en noires, avec la recommandation d'accomplir les premières et de se garder des secondes, forme la conclusion de la moitié au moins de nos Avadânas.

La répétition plus ou moins fréquente de quelques-unes de ces instructions morales placées à la fin des récits n'est pas la seule dont l'Avadâna-Çataka nous offre l'exemple. Il se trouve dans ce recueil un certain nombre de développements, de lieux communs plus ou moins étendus, toujours reproduits intégralement avec une patience qui doit être bien méritoire pour ceux qui les copient et ceux qui les lisent. Ainsi la description des effets du rire d'un Buddha revient une vingtaine de fois, et elle n'est pas courte; la théorie de l'inévitable conséquence des actes est un refrain dont peu d'Avadânas sont privés. De tous ces développements stéréotypés, le

plus fréquemment répété est celui qui sert de début à tous ces récits, il ne manque pas une seule fois. Tout Avadâna commence invariablement par cette phrase :

Le bienheureux Buddha était respecté, vénéré, estimé, adoré par les rois, les ministres des rois, les riches, les habitants des villes, les notables, les marchands, les dieux, les Nâgas, les Yaxas, les Asuras, les Garudas, les Kinnaras, les grands serpents. Ainsi honoré par dieux, Nâgas, Yaxas, Asuras, Garudas, Kinnaras, grands serpents, le bienheureux Buddha, illustre, plein de vertus, comblé de présents en vêtements, nourriture, lit, sièges, rafraîchissements, remèdes et ornements, résidait à...

On comprend qu'il n'est pas possible de répéter cent fois ce début, et il faut prendre la même liberté à l'égard des autres développements dont le retour lasserait le lecteur qui n'est pas bouddhiste. Il suffit de les traduire une bonne fois en tête des récits et de les remplacer par quelques points et un numéro dans les divers textes, à l'endroit où ils doivent se trouver. La traduction, dégagée de ces répétitions fastidieuses, devient plus lisible, et il est toujours facile de retrouver, quand on le veut, ces développements qui ne sont pas perdus et qui, on peut le dire, ne sont pas même omis, quoiqu'ils paraissent supprimés.

Childers dit, dans son Dictionnaire pâli, au mot *Apadâna*, que ce terme est l'équivalent du sanscrit *Avadâna*. Or Apadâna est le titre du treizième recueil du Khuddaka-nikâya, divisé en deux parties,

l'une relative aux Theros (hommes) et comprenant cinquante-cinq vaggo, soit cinq cent cinquante textes, l'autre relative aux Therîs (femmes) et comptant quatre vaggo seulement, soit quarante textes, ce qui fait un recueil de cinq cent quatre-vingt-dix textes appelés Apadânas et relatifs à autant d'individus de l'un ou de l'autre sexe. C'est là, on le voit, une collection considérable. Les textes sont plus ou moins étendus, quelques-uns assez courts, consistant tous en un certain nombre de stances. Ils appartiennent donc à cette classe d'ouvrages dont la lecture exige le secours d'un commentaire. Ce commentaire nous manque; nous n'avons que le texte. Malgré cela, nous pouvons nous rendre compte de la nature des Apadânas pâlis; ils résument les existences passées des personnages dont chacun d'eux porte le nom, et présentent une analogie réelle avec les Avadânas sanscrits. Ils ne leur sont pas identiques et ne sont pas construits sur le même plan; mais ils ont avec eux une ressemblance générale assez grande pour qu'on puisse considérer les uns et les autres comme deux formes d'un même type, et admettre l'identification de Avadâna et de Apadâna proposée par Childers[1]. Du reste, nous aurons, par la suite, l'occasion de citer deux ou trois Apadânas pâlis, et le lecteur appréciera par lui-même les rapports qu'ils ont avec les Avadânas sanscrits.

[1] L'étymologie du mot *Avadâna* est très obscure, et le sens exact et rigoureux n'en a pas encore été déterminé. Ce n'est pas ici le lieu de le discuter, non plus que de rechercher laquelle des deux formes *Avadâna* et *Apadâna* est primitive et authentique.

Nous lui fournirons aussi la preuve que certains textes pâlis appartenant à des recueils du Sutta-Piṭaka autres que l'Apadâna ont une parenté bien plus étroite encore avec tels et tels récits de l'Avadâna-Çataka.

La seule constatation de ces rapports fait déjà entrevoir quelle correction il convient d'apporter à l'opinion exprimée par Burnouf sur la nature des Avadânas. Selon l'illustre auteur de l'*Introduction à l'histoire du buddhisme indien*, les collections d'Avadânas représentent le Vinaya dans le canon sanscrit du bouddhisme, elles en tiennent la place. Burnouf ne hasardait pas une opinion à la légère : quand il affirme une chose, il a incontestablement des motifs sérieux. Aussi lorsque, étonné de son assertion, j'ai cherché des arguments contre sa thèse, j'en ai trouvé en sa faveur. Ainsi le Vinaya tibétain renferme des éléments des Avadânas et même de véritables Avadânas; mais, comme le Vinaya pâli, il renferme aussi des textes du Sûtra. De son côté, la section appelée Sûtra renferme des textes du Vinaya, et cela au Nord aussi bien qu'au Sud.

Burnouf n'a pas été sans soupçonner ces pénétrations mutuelles que des études prolongées et surtout l'examen d'un plus grand nombre de textes lui auraient fait toucher du doigt. Son opinion sur les Avadânas est modifiée par des restrictions plus ou moins explicites qui en atténuent notablement la portée. Quelle force ces restrictions n'auraient-elles pas acquise, s'il avait pu seulement jeter un coup

d'œil sur des textes pâlis parvenus jusqu'à nous depuis sa mort, et dont il n'a pu connaître que le titre! Il serait certainement revenu sur sa première opinion, et, sans rejeter ce qu'il y avait en elle de vraisemblable et de fondé, il aurait reconnu, comme nous sommes obligé de le faire, que les Avadânas forment en réalité une classe particulière de sûtras.

Malgré les rapports certains que nous avons signalés entre l'Avadâna-Çataka et quelques recueils du Sutta-Piṭaka, il n'est pas permis d'avancer que l'ouvrage dont nous parlons appartienne à la littérature du Sud comme à celle du Nord. On découvrira sans doute un nombre toujours plus grand de textes pâlis susceptibles d'être rapprochés de tel ou tel récit de l'Avadâna-Çataka; mais on ne trouvera pas un recueil dont on puisse dire qu'il est l'équivalent exact du recueil sanscrit. Dans les littératures du Nord, au contraire, il existe une ou plusieurs versions de notre ouvrage. Le volume XXIX de la section *Mdo* du Kandjour est occupé dans sa majeure partie (423 feuillets sur 442) par une traduction très complète et très fidèle des Cent légendes. Ces légendes ont-elles passé en mongol? Je ne puis l'affirmer; mais je ne saurais douter qu'il n'en ait été fait une traduction pour les dévots bouddhistes de l'Asie centrale. Enfin il doit exister une version chinoise de l'Avadâna-Çataka : seulement ce n'est pas dans la publication faite par Stanislas Julien sous le titre d'*Avadânas* qu'il faut aller en chercher la trace. Le grand sinologue cite bien, dans sa préface, parmi les recueils de *Pi-yu*

(Avadâna) existant en Chine le *Pe-yu-king* « livre des cent comparaisons », et c'est même à ce recueil qu'appartiennent la plupart des textes dont il donne la traduction : or ces Avadânas, qui sont presque tous de véritables apologues, n'ont rien de commun avec les récits de l'Avadâna-Çataka. Mais dans le catalogue du Tripiṭaka chinois de la bibliothèque de l'India Office à Londres, catalogue dressé par M. Beal, nous lisons, à la page 86, la mention suivante : « *Chan-tsah-pe-un king* « le sûtra qui relate une série de cent histoires » : une centaine de contes en rapport avec l'histoire personnelle du Buddha (quelques-uns très amusants), en deux volumes, dix chapitres, cent sections. Traduit par Chi-hien, upasâka, de la dynastie Wu (les Getæ). » — Il est assez probable que cet ouvrage est la traduction de l'Avadâna-Çataka; mais j'éprouve un doute causé par l'absence dans le titre des mots *pi-yu* qui traduisent le sanscrit *avadâna* et paraissent essentiels ici; il faut donc attendre de plus amples renseignements pour savoir si l'ouvrage chinois cité est bien notre Avadâna-Çataka.

Je reviens maintenant au fait énoncé plus haut que chaque décade[1] a sa caractéristique. Il est manifeste que les divers récits ont été groupés à dessein d'une certaine manière; on a mis ensemble et séparé des autres ceux qui avaient quelque trait commun. Il en est résulté un arrangement qui, à certains

[1] Le terme sanscrit est *varga* (pâli *vagg*); la traduction naturelle serait « groupe, chapitre, section ». Je préfère le mot « décade », qui est plus expressif.

égards, serait très défectueux; ainsi des récits qui chronologiquement devraient se suivre, qui pourraient même former une narration continue, se trouvent à une grande distance l'un de l'autre. C'est que l'ordre chronologique a été le moindre souci du compilateur de l'Avadâna-Çataka. La similitude des faits racontés, des actions punies ou récompensées, de l'instruction morale qui en résulte, est la seule considération dont il se soit inspiré pour classer les matières de son recueil. C'est ce que fera comprendre le court résumé que nous allons faire.

I. Les récits de la première décade sont tous relatifs à des personnages auxquels le Buddha annonce, en récompense d'un acte de foi envers lui, qu'ils seront un jour eux aussi des Buddhas. Ils se terminent tous par une prédiction précédée d'un sourire. Ces récits semblent pouvoir rentrer dans la classe de ceux qu'on appelle Vyâkarana; l'instruction qui les termine est une exhortation à rendre hommage au Buddha.

II. La seconde décade, au contraire, nous transporte dans le passé. Nous y voyons le Buddha recevant des honneurs, questionné par les Bhixus sur les causes qui les lui ont valus, et expliquant que ces honneurs sont la récompense des hommages rendus autrefois par lui à des Buddhas antérieurs. Ainsi la seconde décade est une sorte de justification ou de contre-partie de la première; elles se commentent en quelque sorte l'une l'autre. Toutes les deux nous

montrent comment se font les Buddhas, de quelle manière Çâkyamuni l'est devenu, de quelle manière d'autres le deviendront comme lui..

III. La troisième décade est consacrée aux Pratyekabuddhas. Dans deux récits, Çâkya raconte l'histoire d'un ancien Pratyekabuddha; dans les huit autres, il prédit que tel ou tel personnage sera un jour un Pratyekabuddha. Chaque prédiction est, comme dans la première décade, précédée d'un sourire. Ces huit Avadânas semblent aussi pouvoir être rangés parmi les Vyâkaranas.

IV. Les dix récits de la quatrième décade sont des versions des existences passées du Buddha, correspondant presque toutes, peut-être toutes, à des récits intercalés dans les recueils de Jâtakas. Ce sont de véritables Jâtakas; et l'on verra plus tard que cette quatrième décade est pour ainsi dire un chapitre à part.

Nous faisons remarquer qu'il y a dans ces quatre premières décades une sorte de parallélisme, de correspondance entre les paires et les impaires. La première et la troisième se composent de prédictions relatives, l'une à de futurs Buddhas, l'autre à de futurs Pratyekabuddhas. La deuxième et la quatrième se composent de récits des existences passées du Buddha, mais sous deux formes distinctes qui les éloignent ou les rapprochent de la forme classique des Jâtakas.

V. La cinquième décade a un caractère tout spé-

cial; elle met en scène des Prétas et des Prétis, c'est-à-dire des hommes et des femmes décédés, revivant dans des circonstances tout à fait particulières et cruellement punis pour leurs méfaits. Le Buddha montre dans leur misère actuelle la punition de leurs torts d'autrefois. Le vice pour lequel souffrent ces infortunés est le *matsarya* «l'égoïsme, la ladrerie, le refus de donner, la parcimonie dans le don», et chacun des récits se termine par une exhortation à fuir ce vice honteux, particulièrement funeste dans une religion qui repose sur une confrérie de moines mendiants.

J'ai trouvé dans le *Peta-Vatthu* « Histoire des Prétas », septième recueil du Khuddaka-Nikâya pâli, l'équivalent de quelques-uns des récits de cette décade qui est un véritable *Preta-vastu*.

VI. La sixième décade nous entretient de personnages qui meurent dans des sentiments de piété envers le Buddha, renaissent parmi les dieux Trayaçtriñçat, et descendent de nuit sur terre pour témoigner au Buddha leur reconnaissance. Une grande clarté trahit leur présence et provoque une question des Bhixus; le maître explique à ceux-ci par des actions passées plus ou moins anciennes et dont quelques-unes sont très récentes, le privilège dont jouissent les mystérieux visiteurs.

VII. Les récits de la septième décade ont ceci de commun que la scène est à Kapilavastu. Ce sont des

récits de conversions des Çâkyas compatriotes du Buddha. La date des événements est pour ainsi dire fixée par la biographie traditionnelle de Çâkyamuni. Tous ces récits ressemblent beaucoup les uns aux autres, surtout dans la deuxième partie, reproduite toujours dans les mêmes termes, sauf une phrase qui varie pour chacun d'eux.

VIII. La huitième décade est consacrée aux femmes. Nous y voyons comment dix femmes sont amenées, dans les circonstances les plus diverses, à renoncer au monde et au mariage, pour devenir membres de la confrérie et arriver à l'état d'Arhat.

IX. Tous les héros de la neuvième décade sont des hommes qui deviennent Arhats. On raconte dans quelles circonstances cela arrive : le Buddha explique les causes du phénomène en remontant quelquefois à plusieurs époques différentes dans le passé lointain des personnages dont il parle.

La principale différence entre les décades huitième et neuvième consiste dans le sexe des héros des récits. Ceux de la huitième sont du sexe féminin, ceux de la neuvième sont du sexe masculin.

X. Les personnages de la dixième décade deviennent tous Arhats comme ceux de la neuvième : seulement la naissance de chacun d'eux est marquée par une particularité défavorable, soit morale, soit physique, due à quelque démérite antérieur. Mais ce

démérite, compensé et dominé par d'éclatants mérites, ne les empêche pas d'arriver à la perfection. Le Buddha rend compte de cette double situation en racontant les vices et les vertus qui en sont la cause.

Le dernier texte de cette décade, qui clôt la collection des Cent légendes, se distingue de tous les autres: c'est, en réalité, une histoire du temps d'Açoka, postérieure de deux siècles à la date prétendue de tous les autres récits; mais, afin de la rattacher au temps de Çâkyamuni, on l'a fait précéder d'un récit du Nirvâna. Par ce moyen, elle se présente comme un épilogue de la collection. Nous insisterons plus tard sur l'importance et la valeur de ce dernier récit.

Tel est l'aperçu sommaire qu'on peut donner de l'Avadâna-Çataka. Pour le compléter, nous nous proposons de consacrer par la suite un article spécial à chacune des dix décades. Mais il nous semble à propos de donner tout d'abord un résumé de nos Cent légendes.

III.

RÉSUMÉ DES CENT LÉGENDES.

Première décade. — 1. Pûrṇa, brahmane du midi, invoque le Buddha; celui-ci arrive accompagné de mille Bhixus, mais en les rendant invisibles. Pûrṇa remplit le vase de Bhagavat qui fait apparaître ses disciples et verse dans leurs mille vases le contenu du

sien. A la vue de ce prodige, Pûrṇa fait un vœu; le Buddha rit. Pûrṇa sera le Buddha Pûrṇabhadra.

2. Yaçomatî, belle-fille d'un général connu aussi des bouddhistes du Sud, le général Lion ou Lelion (*Siṁha senâpati*), invite le Buddha à dîner; les fleurs qu'elle lui offre forment une couronne de pierreries au-dessus de la tête du Buddha; elle sera un jour le Buddha Ratnamati.

3. Kuçîda « le paresseux » est un enfant incapable de faire autre chose que de lire : le Buddha seul le réveille de sa torpeur et lui donne un bâton de sandal dont le choc fait apparaître des trésors; cet enfant sera le Buddha Atibalavîryaparâkrama.

4. Un marchand, revenu de la mer avec de riches joyaux, les offre au Buddha dans un repas. Les joyaux du marchand produisent le même effet que les fleurs de Yaçomatî et amènent les mêmes conséquences; il sera le Buddha Ratnottama.

5. (Ce récit a eu un sort malheureux; il a disparu du manuscrit, où il est remplacé par les premières lignes d'une autre légende, Sûkarika-Avadâna, dont nous parlerons plus tard. Cette intruse est brusquement interrompue au milieu d'une phrase, et le sixième récit commence inopinément[1]. Heureuse-

[1] Comme je m'y attendais, notre ms. reproduit fidèlement le 1611 de Cambridge, qui a escamoté le cinquième récit, lui ou ses devanciers. Le numero 1386 fait comme notre ms.; il n'en pouvait être autrement. Le cinquième récit est donc perdu. — Il résulte de là

ment la traduction tibétaine supplée à cette lacune.) Soma est un pauvre tisserand qui a confectionné une frange de manteau avec le coton qu'un riche lui a fourni. Pendant qu'il cherche à la vendre, il rencontre le Buddha et lui jette sa frange, qui s'adapte d'elle-même au manteau de Bhagavat : ce tisserand sera le Buddha Daçottama.

6. Vaḍika est, comme Kuçîda, un enfant précoce, assidu lecteur, mais malade. Le Buddha seul parvient à le guérir par ses bonnes paroles et avec les herbes que Çakra lui apporte. L'enfant témoigne sa reconnaissance au Buddha par de grandes largesses. Il sera le Buddha *Cya-vâni*. (Ce nom incomplet dans le ms. est rendu en tibétain par Çâkya-thub-pa = Çâkyamuni. Il serait donc Çâkyamuni II. L'altération du nom est peut-être antérieure à la traduction tibétaine [1].)

un fait curieux : les cent légendes se trouvent réduites à quatre-vingt-dix-neuf, et chaque décade forme une neuvaine se terminant à 9, 19, 29, etc., au lieu de se terminer à 10, 20, 30, etc. Le copiste du numéro 1611 a mis du temps à s'en apercevoir ou à se décider à trancher la difficulté (car il numérote les récits); il donne encore le numéro 59 au récit qui est en réalité le soixantième; mais il donne au suivant le numéro 61, sautant bravement par-dessus une unité, ce qui lui permet d'arriver au chiffre final de cent. Le copiste de M. Wright (numéro 1386 de Cambridge) a numérote jusqu'à trente-neuf, et s'est arrêté là, ne comprenant sans doute rien à la numération de son devancier. Quant au copiste de M. Hodgson (de qui nous vient notre ms.), dès le commencement, il tergiverse, met un numéro, n'en met pas; il met encore les numéros 19 et 29 aux derniers récits de la IIe et de la IIIe décade, puis n'en met plus aucun.

[1] Je compte revenir sur cette difficulté. Le copiste de notre ms.

7. Un adhérent du Buddha et un adhérent des Tîrthikas enchérissent l'un sur l'autre pour acquérir un lotus afin de l'offrir, l'un au Buddha, l'autre à Nârâyana. Le jardinier, informé de la cause de ce conflit, jette son lotus sur le Buddha, et la fleur s'élève comme une roue au-dessus de la tête de Bhagavat. Ce jardinier sera le Buddha Padmottama[1].

8. Les deux rois de Pancâla se font la guerre. Le Buddha intervient et les réconcilie. L'un d'eux entre dans la confrérie et devient Arhat; l'autre traite magnifiquement Bhagavat. Il sera le Buddha Vijaya.

9. Un adhérent du Buddha et un adhérent des Tîrthikas conviennent de décider leur différend par une épreuve solennelle. Ils font un sacrifice : l'offrande du disciple des Tîrthikas tombe à terre; celle de l'autre se dirige d'elle-même vers le Buddha, qui prononce un sûtra, fait une foule de conversions et annonce à son disciple qu'il sera le Buddha Acala.

10. Prasenajit, roi de Koçala, vainqueur d'Ajâtaçatru, roi de Magadha, lui rend la liberté par le conseil du Buddha; il cède sa royauté pendant une semaine à un notable dont les libéralités avaient relevé ses affaires compromises et qui en profite pour traiter magnifiquement le Buddha. Ce notable sera

a renoncé à lire le nom; celui du ms. 1386 a reproduit la leçon du ms. 1611 sans imiter très exactement la forme des lettres. La leçon (fort douteuse) semble être : Çyangavâni.

[1] Cet Avadâna est celui dont Burnouf a donné la traduction dans l'*Intr. à l'hist. du Budd. ind.* (Réimp., p. 178-182).

le Buddha Abhayaprada. (La première partie de ce récit forme deux sûtras du Sanyutta-Nikâya pâli, et il en existe une troisième version dans le commentaire du Dhammapada [1].)

Deuxième décade. — 1. Des mariniers invitent le Buddha et lui rendent de grands honneurs; c'est une récompense de ce que lui-même, étant batelier, avait jadis fait traverser le Gange au Buddha Bhâgîratha, l'avait préservé des voleurs et traité avec magnificence.

2. Bhagavat, voyageant chez les Kauravya, imagine, pour affermir les bonnes dispositions de ce peuple, de se faire bâtir un palais divin où Çakra et sa suite viennent servir le Buddha et la confrérie. Jadis, étant roi, il avait reçu pendant trois mois le Buddha Brahmâ, et avait mérité par là les honneurs divins.

3. Bhagavat vole au secours d'une caravane de marchands épuisés de fatigue et de soif; il fait souffler les vents et tomber la pluie: c'est que, autrefois, étant roi, il avait reçu et baigné dans un étang, malgré une sécheresse terrible, le Buddha Candana.

4. Bhagavat fait cesser par sa présence et son influence une contagion qui désolait la ville de Nâḍakanthâ près de Râjagṛha : il recueillait ainsi le fruit des bienfaits accordés jadis, pendant qu'il était roi,

[1] J'ai traduit le tout dans un mémoire lu à l'Académie des Inscriptions et inséré dans le compte rendu des séances (janvier 1871).

au Buddha Candra, par les conseils duquel il avait fait cesser une épidémie, en promenant, en guise d'étendard, un manteau de Bhixu.

5. Après l'avènement d'Ajâtaçatru, persécuteur du bouddhisme, un des ministres du nouveau roi institue un grand sacrifice brahmanique et prie Çakra d'y descendre. Le Buddha y apparaît sous la forme d'Indra. Joie immense et grand concours de gens. Tout à coup le Buddha reprend sa forme propre, et ses ennemis sont confondus. C'est que jadis, étant roi, il avait reçu à sa cour le Buddha Indradamana et lui avait fait construire un vihâra.

6. Ajâtaçatru interdit les visites au Buddha; Çakra vient de nuit le consoler dans son abandon et lui offrir ses services. Cette visite, révélée par une grande clarté n'échappe pas au roi, qui rapporte son édit. Jadis Bhagavat, étant le roi Dharmabuddhi, avait reçu et honoré pendant trois mois le Buddha Ratnaçaila pour obtenir de lui la cessation d'une épidémie, et l'avait gardé dans son palais pendant cinq ans.

7. Supriya, musicien renommé, va de ville en ville, défiant tous ses confrères : Çâkya l'emporte sur lui. Tous les musiciens font fête au Buddha, et reçoivent la promesse de devenir les Pratyekabuddhas Varṇasvaras. Si Çâkya excellait ainsi dans la musique, c'est que jadis, étant roi, il avait reçu et réjoui par ses instruments de musique le Buddha Prabodhana.

8. Un homme conduit au supplice pour crime

d'adultère implore Bhagavat qui s'était présenté à dessein sur son passage, obtient sa grâce et l'initie. C'est que jadis Çâkyamuni, étant brahmane, avait honoré le Buddha Indradhvaja.

9. Bimbisâra, roi de Magadha, invite Çâkyamuni et lui fait une réception des plus magnifiques : c'est qu'autrefois Çâkyamuni, étant roi, avait fait une réception semblable au Buddha Xemankara et lui avait dressé un stûpa après son Nirvâna.

10. Un adhérent des Tîrthikas, converti par Maudgalyâyana, l'invite lui et son maître. Çakra vient se mêler à la fête et y apporte des aliments divins, si bien que l'hôte reçoit de Çâkya la promesse qu'il sera un jour le Buddha Divyânnada. Autrefois Çâkyamuni, étant roi, avait fait une réception pareille au Buddha Pûrṇa.

Les récits 7 et 10 de cette décade combinent une prédiction avec une histoire du temps passé.

Troisième décade. — 1 et 4 sont relatifs au passé. Le Buddha se promenant avec sa confrérie rencontre les stûpas dégradés des Pratyekabuddhas Candana et Daçaçiras, dont il raconte l'histoire.

1. Candana, fils de Brahmadatta, était né d'un lotus. Des lotus sortaient de terre sous ses pas pour se flétrir aussitôt. Quand il se fait bhixu, les dieux lui apportent des habits jaunes et il fait, en l'air, divers prodiges qui convertissent la foule. Dans une

existence précédente, il avait été initié par Kâcyapa, dont il avait ensuite honoré le stûpa.

4. Daçaçiras, fils de Brahmadatta, comme Candana, et comme lui né d'un lotus, s'était fait bhixu, révolté par les iniquités de son père, et était devenu Pratyekabuddha. Jadis, du temps de Vipaçyin, étant marchand, il avait jeté sur Bhagavat un lotus qui s'était immédiatement transformé en roue; comme il rentrait chez lui, les cris de sa femme en mal d'enfant l'émurent tellement qu'il fit vœu de ne plus jamais passer par une matrice. Depuis, pendant vingt et un kalpas, il était toujours né d'un lotus.

Les autres récits sont relatifs à l'avenir.

2. Un jardinier vendant ses fleurs rencontre Bhagavat et lui jette un lotus qui se transforme en roue au-dessus de sa tête. Le Buddha rit : le jardinier sera le Pratyekabuddha Padmottara.

3. La femme d'un marchand parti pour les îles fait une roue d'or qu'elle veut offrir à Nârâyana, afin d'obtenir l'heureux retour de son mari; elle rencontre le Buddha et lui présente son offrande, malgré tout ce qu'on lui dit pour l'en détourner. Rire du Bouddha; elle sera le Pratyekabuddha Cakrântara.

5 et 6. Deux notables de Çrâvastî, frappés de l'instabilité du monde et de la vanité des jouissances, invitent le Buddha à un repas: cette belle action leur vaut de devenir un jour Pratyekabuddhas, l'un sous

le nom de Sûxmatvâg, l'autre sous celui de Çîtaprabha.

7. Des mariniers, avant de faire passer le Gange au Buddha et à sa confrérie, exigent le payement. Résistance du Buddha. L'un des bateliers offre enfin de le faire passer sans payement, quand tout à coup le Buddha se transporte à l'autre bord par la voie aérienne. Ébahissement du batelier qui acquiert le degré de Çrôta-âpatti : un autre exprime son repentir ; il sera le Pratyekabuddha Saṁsarottaraṇa.

8. Une servante qui broyait du sandal rouge pour ses maîtres en frotte le pied du Buddha pour l'honorer; elle sera le Pratyekabuddha Gandhamâdana.

9. Un jardinier offre au Buddha un catechu mimosa très beau et d'une vertu extraordinaire; il sera le Pratyekabuddha Nirmala.

10. Une troupe de gens en fête et ivres rencontre le Buddha, l'honore, lui jette des fleurs. Bhagavat leur annonce qu'ils seront les Pratyekabuddhas Valgusvaras.

Quatrième décade. — 1. Tous les Bhixus sont malades, jaunes; Bhagavat seul est en bonne santé. Pourquoi? Jadis la maladie jaune avait désolé Bénarès, lorsqu'il y régnait sous le nom de Padmaka. Il abdiqua, se jeta dans le fleuve, où il devint le poisson Rohita, fut pris, dépecé, et servit pendant douze années à nourrir le peuple. Son sacrifice avait

produit l'effet le plus salutaire sur ses sujets, qui lui avaient souhaité de devenir Buddha.

2. Le Buddha adresse à ses disciples un sûtra sur le don. D'où lui vient cette science du don? Jadis, étant le roi Brahmadatta de Bénarès, il avait, lors d'une grande famine, fait faire des rations selon l'étendue de ses approvisionnements. On lui en avait réservé deux : il abandonna la première en faveur d'un brahmane oublié lors du partage, puis la seconde en faveur d'un second brahmane qui n'était autre que Çakra, venu pour l'éprouver. Sept jours après, Çakra envoyait la pluie et mettait fin au fléau.

3. Tous les complots de Dévadatta contre Çâkyamuni échouent misérablement. D'où vient au Buddha un tel bonheur? Dans une existence précédente, il avait été Dharmapâla, fils de Brahmadatta, roi de Benarès et de Durmatî. Dans un accès de colère, la reine déclara qu'elle voulait boire le sang de son fils. Le roi, exaspéré, lui donna satisfaction pour la punir. Dharmapâla eut la gorge coupée et mourut dans des sentiments si tendres envers son père et sa mère qu'il dut à cette vertu d'être, dans sa dernière existence, au-dessus des atteintes de son envieux cousin.

4. A propos d'un incident insignifiant de la vie monastique, le Buddha fait connaître la cause de ses mérites. Jadis, étant le roi Çivi, il s'était tailladé le corps pour nourrir les moustiques; un vautour vient le becqueter, il l'encourage. Çakra, sous la forme

d'un brahmane, arrive et lui demande ses deux yeux, il les lui cède. Çakra reprend alors sa forme divine pour prédire à ce roi qu'il sera un jour un Buddha.

5. A une question provoquée par le succès de son enseignement, le Buddha répond en racontant ce qu'il avait fait jadis, étant le roi de Bénarès, Surûpa. Çakra, pour l'éprouver, vint sous la forme d'un Yaxa affamé à qui il fallait immédiatement de la nourriture et une nourriture abondante, car Surûpa lui livra successivement en pâture son fils, sa femme et lui-même. Çakra, reprenant sa forme première, lui prédit la Bodhi.

6. Çâkyamuni enseigne admirablement la piété filiale. D'où lui vient une telle connaissance du sujet? Jadis, étant le marchand Maitrakanyaka, il avait d'abord été respectueux pour sa mère et compatissant envers les misérables, ce qui lui valut de belles récompenses; plus tard, il avait frappé sa mère et encouru par là les peines du Naraka dont sa compassion pour tous les êtres ne tarda pas à le tirer [1].

7. Un jeune homme de Çrâvastî était trois fois retourné au monde depuis son initiation; trois fois le Buddha l'avait ramené. D'où vient cela? Jadis, ils avaient vécu dans une étroite union au milieu des bois, le jeune homme comme ermite, Çâkyamuni comme lièvre (à voix humaine). Une grande sécheresse étant survenue, l'ermite voulut absolument

[1] J'ai donné la traduction de ce récit et des équivalents pâlis dans ce journal (voir juillet-décembre 1878).

gagner la ville; le lièvre le supplia de rester, et finit par se jeter dans le feu afin de ne pas vivre séparé de son ami. Ils étaient ainsi devenus inséparables.

8. Au sujet des incidents provoqués par le balayage de Jetavana, Çâkyamuni donne des preuves du respect qu'il a toujours eu pour la loi. Jadis, étant le fils, puis le successeur de Brahmadatta, roi de Bénarès, il s'appelait Subhâṣita-gaveṣî « chercheur de la bonne parole » et faisait circuler dans ses États une corbeille d'or fixée au bout d'une perche, comme emblème de sa constante recherche. Un Yaxa vient lui offrir ce qu'il demande, à la condition que le roi se jettera dans un brasier ardent. Subhâṣita-gaveṣî ne demande pas mieux; et le brasier, à l'instant où il tombe, se change en étang de lotus. Le Yaxa, apparaissant sous la forme d'Indra, prononce une stance que le roi recueille avec soin.

9. Un brahmane, rencontrant le Buddha, trace une ligne sur le sol et lui interdit de la franchir avant d'avoir payé cinq cents purânas. Plusieurs personnages divins et humains offrent de payer cette somme; Anâthapiṇḍada seul est admis à le faire. Pourquoi? Jadis, Çâkyamuni étant fils du roi de Bénarès Brahmadatta, et Anâthapiṇḍada, un de ses compagnons d'âge, étant fils d'un ministre, il s'était porté garant pour une dette de jeu contractée par son ami; cette dette n'avait pas encore été payée.

10. Le Parivrajaka Subhadra, initié et devenu Arhat au dernier moment de la vie du Buddha, entre dans

le Nirvâna avant son maître. D'où vient cela? Jadis, Subhadra avait été un petit de gazelle, dont Çâkyamuni, gazelle lui-même, avait pris un soin particulier au passage d'un torrent que traversait le troupeau fuyant devant les chasseurs. Plus tard, du temps de Kâçyapa, le même Subhadra avait été une divinité sylvestre qui avait obtenu pour Açoka, le neveu de Kâçyapa, le privilège d'entrer dans le Nirvâna avant son oncle. C'est ainsi qu'elle avait obtenu, étant Subhadra, de précéder Çâkyamuni dans le Nirvâna.

Cinquième décade. — C'est généralement Maudgalyâyana qui a le privilège de rencontrer les Prétas; il ne manque pas de s'informer de la cause de leur état, mais ils le renvoient au Buddha : car « pourquoi s'éclairer d'un flambeau quand brille le soleil? »

1. Un employé d'un chef d'usine, chargé par son maître de remplir de jus de canne le vase d'un Pratyekabuddha malade, auquel le médecin avait ordonné ce remède, remplit le vase d'urine et met un peu de jus de canne par-dessus. Il renaquit Préta pour ce méfait.

2, 3, 4. Trois femmes, après leur mort, ont pris naissance parmi les Prétas, pour les méfaits suivants : l'une, étant maîtresse de maison à Bénarès, avait fermé sa porte à un mendiant sans rien lui donner et en lui disant des injures; la seconde, venant puiser de l'eau, avait refusé de laisser boire un Bhixu mou-

rant de soif; la troisième, chargée par son mari de donner de la nourriture à un Pratyekabuddha, lui avait rempli son vase d'excréments en mettant quelques aliments par-dessus.

5. Des marchands qui, de leur vivant, refusaient l'aumône aux Bhixus et les traitaient de Prétas, renaissent comme Prétas, rencontrent Maudgalyâyana et le prient d'obtenir de leurs parents une manifestation de bienfaisance en leur faveur. Les parents invitent le Buddha à un repas; mais à l'heure où le Buddha arrive, on ne voit personne. Le Buddha, par sa magie, fait apparaître les absents, et endoctrine si bien ses auditeurs que les Prétas meurent, renaissent parmi les dieux Trayaçtriṁçat et viennent témoigner au Buddha leur reconnaissance.

6. La mère d'Uttara s'était opposée à l'initiation de son fils, qui lui apportait tout son gain; elle lui faisait croire qu'elle le distribuait aux mendiants; mais elle ne leur donnait rien et les traitait de Prétas. Devenue Prétî, elle rencontre son fils et lui demande un acte réparateur. Uttara fait donner un grand repas au Buddha en faveur de sa mère, qui renaît parmi les Prétamahardhikas. Comme elle résiste encore à l'esprit de libéralité, Uttara l'introduit dans l'assemblée des Bhixus et a toutes les peines du monde à l'y maintenir.

7. Une Prétî rencontrée par Nandaka joignait à tous ses maux la cécité. — Elle avait fait partie de la confrérie de Kâçyapa; mais elle blâmait les libéra-

lités et scandalisait tout le monde par son mauvais caractère; les Bhixus ne pouvaient l'entendre sans fermer les yeux.

8. Un marchand de Çrâvastî, qui s'était fait initier, perdait par une avarice sordide le fruit de ses mérites; Bhagavat, informé qu'il était rené parmi les Prétas, va le trouver et le change, si bien qu'il renaît de nouveau parmi les Prétamahardhikas et vient de nuit exprimer sa reconnaissance au Buddha.

9. L'Ayusmat Nalada rencontre une Prétî condamnée à accoucher sans cesse de cinq enfants qu'elle dévore aussitôt. Jadis, étant mariée à un homme à qui elle ne donnait pas d'enfants et qui avait pris une seconde femme, elle avait fait avorter celle-ci, puis juré solennellement qu'elle était innocente, demandant à renaître parmi les Prétas si elle ne disait pas la vérité : son vœu avait été exaucé.

10. Jambâla, fils d'un brahmane, exhalait une mauvaise odeur et se plaisait dans les latrines. Il visitait souvent cinq cents Prétas grouillant dans les fossés de Vaiçalî. Bhagavat, après avoir désaltéré ces malheureux par cinq ruisseaux sortis de ses doigts, leur avait facilité la renaissance chez les dieux Trayaçtriñçat. Jambâla, ne retrouvant plus ses amis, se convertit et devint Arhat. — Du temps de Krakuchanda, ce Jambâla avait été un Bhixu résident d'un vihâra où l'on recevait des Bhixus voyageurs. Jaloux d'un de ces passants qui était Arhat, il l'avait insulté en lui souhaitant d'avoir le corps enduit d'excre-

ments. Il s'était ensuite repenti de cette parole; mais il fallait bien l'expier.

Sixième décade. — 1. Un vieil avare de Rajagṛha meurt et renaît serpent, tuant quiconque pénètre dans le jardin où il garde un trésor. Bhagavat, appelé par le roi Bimbisâra, provoque le repentir chez ce serpent qui meurt et renaît chez les dieux. Il était ainsi récompensé d'avoir été Upâsaka de Kâçyapa, de même que par sa condition de serpent il avait expié ses mauvaises dispositions d'autrefois envers les Çramanas et les Brahmanes.

2. Un brahmane, ayant perdu un fils encore jeune, ne quittait pas le cimetière. Le fils, rené chez les dieux, vient le trouver sous la forme d'un Ṛṣi et change ses pensées; le père va trouver le Buddha et se convertit. — Jadis le fils avait obtenu de mourir à la place du père condamné pour adultère, et plus tard tous deux avaient été des Upâsakas de Kâçyapa.

3. Une jeune fille offre au Buddha des fleurs qu'elle ne lui avait pas destinées et meurt par accident. Elle renaît chez les dieux et Çakra la reçoit avec honneur. C'est la récompense de l'offrande faite à Bhagavat.

4. Çrîmatî, une des épouses du feu roi Bimbisâra, rend, malgré les défenses formelles de Ajâtaçatru, un culte au stûpa établi dans le gynécée par Bimbisâra; Ajâtaçatru la tue avec son *cakra*. Elle

renaît chez les dieux, en récompense de sa fidélité au Buddha.

5. Anâthapiṇḍada a l'idée de faire une quête dans Çrâvastî, afin que les plus pauvres puissent, par la somme de leurs dons, honorer aussi le Buddha. Une jeune fille jette du haut de sa maison la seule étoffe qu'elle ait pour se couvrir. Anâthapiṇḍada, apprenant sa situation, lui fait donner des vêtements; elle meurt et renaît chez les dieux, en récompense de son action.

6. Bimbisâra, roi de Magadha, mande Bhagavat qui était à Çrâvastî. En traversant une forêt pendant le trajet, Bhagavat rencontre un perroquet qui s'entretient avec lui, s'efforce de lui être utile, et va annoncer son arrivée. Pendant que cet oiseau se réjouit du bien qu'il fait, un faucon fond sur lui; il meurt et renaît chez les dieux. Jadis il avait été Upâsaka de Kâçyapa (ce qui lui avait valu de devenir dieu), mais mou dans l'étude (ce qui l'avait fait naître parmi les perroquets).

7. Ici, c'est Prasenajit qui mande Bhagavat en résidence à Râjagṛha. Le messager du roi de Koçala a pour le Buddha les plus grandes prévenances, et tient à le faire monter sur son char. Il meurt subitement dans la nuit et renaît chez les dieux, en récompense de son zèle.

Dans les récits 3, 4, 5, 7 (comme dans le récit 8 de la cinquième décade), il n'est fait aucune allusion aux existences précédentes. C'est une véritable exception.

8. Un buffle, faisant partie d'un troupeau, déployait sa férocité contre tout homme autre que ses cinq cents gardiens. Bhagavat, venant à passer, le dompte entièrement par sa présence et sa parole. Le buffle meurt et renaît chez les dieux. Les gardiens émerveillés se convertissent et deviennent Arhats. Du temps de Kâçyapa, ces gardiens avaient été disciples du Buddha; le buffle, qui était alors un Bhixu, leur précepteur, les avait traités de buffles, parce qu'ils ne saisissaient pas son enseignement. Ils étaient à cause de cela nés pâtres de buffles et lui buffle.

9. Upoṣadha, fils de dieu, vient trouver le Buddha qui l'endoctrine; il devient Arhat. Ce dieu avait été, du temps de Kâcyapa, un brahmane qui avait fait avec un camarade le vœu d'observer le jeûne; le camarade s'était conformé à la règle et était devenu, après sa mort, le fils du roi Kṛkî. Lui, ne s'y étant pas conformé, était rené serpent. Affligé de sa position, il avait, après bien des efforts et avec l'aide du roi, trouvé une règle écrite du jeûne et s'y était conformé. De là sa renaissance chez les dieux.

10. Cinq cents oies, envoyées en présent par le roi de Pancala au roi de Prasenajit, et offertes par celui-ci à Bhagavat, écoutent la prédication du Buddha, meurent et renaissent parmi les dieux. Ces cinq cents oies avaient été des disciples, mais des disciples mous, négligents du Buddha Kâçyapa.

Septième décade. — Tous les héros de cette décade

sont des Çâkyas; tous ont un signe particulier; tous deviennent Arhats : tous avaient honoré, chacun d'une manière spéciale, le stûpa d'un même Buddha du temps passé, Vipaçyin.

1. Suvarnâbha naît avec l'éclat de l'or; jadis il avait attaché un miroir en or au stûpa du Buddha Vipaçyin.

2. De la bouche de Sugandhi s'exhale une odeur de lotus; de son corps, une odeur de sandal. Jadis, il avait couvert de fleurs le stûpa de Vipaçyin.

3. Vapuṣmân avait un corps divin; c'était jadis un homme très pauvre qui avait balayé et nettoyé le stûpa de Vipaçyin couvert de poussière et de fleurs flétries.

4. Balavân était remarquable par sa force; il avait fait jadis au stûpa de Vipaçyin une offrande de parfums mélangés d'huile.

5. Priya cause par sa naissance une joie générale; jadis, il avait solennellement et au milieu d'un grand concours couvert de fleurs le stûpa de Vipaçyin.

6. Padmâxa avait les yeux de la couleur du lotus et une émeraude au sommet de la tête. Jadis, étant marchand, à son retour d'un voyage maritime, il avait attaché une émeraude à la gouttière du stûpa de Vipaçyin et l'avait semé de lotus.

7. Dundubhisvara naît avec une voix telle que le son du tambour; c'est qu'il avait déposé en offrande

des instruments de musique sur le stûpa de Vipaçyin.

8. La femme d'un Çâkya était accouchée d'une boule de chair. Désolation du mari qui, par le conseil du Buddha, arrose de lait, pendant sept jours, ce singulier produit de la conception. Il lui naît cent fils qui deviennent tous des Bhixus et même des Arhats. Autrefois, ces cent individus avaient, comme un seul homme, offert au stûpa de Vipaçyin les offrandes les plus riches et les plus variées, chanté un hymne d'une même voix, prononcé simultanément le même vœu. — On voit que cette légende est la fameuse histoire classique de la naissance des cent fils de Dhṛtarâṣṭra et de Gândhârî accommodée au goût et aux convenances bouddhistes.

9. Sûrya était né ayant sur la tête un joyau éclatant comme le soleil; c'est que jadis il avait attaché un joyau à la gouttière du stûpa de Vipaçyin.

10. A la naissance de Mallapataka, les dieux et les hommes dressèrent des étendards; on jeta des fleurs, on fit de la musique. Jadis, lors des jeux célébrés sur le stûpa de Vipaçyin, Mallapata était un lutteur qui avait terrassé son adversaire et fixé sur la colonne du stûpa l'étendard prix de sa victoire.

Huitième décade. — 1. Suprabhâ naît ayant à la gorge une pierre précieuse resplendissante qui est une source inépuisable de libéralités; elle refuse tous les prétendants, s'élève dans les airs, enseigne, est ini-

tiée et devient Arhatî. Elle avait déposé des ornements variés sur le stûpa de Vipaçyin.

2. Supriyâ, fille de Prasenajit, prononça en naissant une sentence sur le don, et fut initiée à sept ans. Pendant une famine, elle nourrit la confrérie, y compris le Buddha qui la déclara la plus méritante de ses Bhixunîs. — Du temps de Kâçyapa, c'était une servante qui, portant le repas de son maître momentanément éloigné de la maison, avait rencontré le Buddha et lui avait donné les aliments dont elle était munie; le maître, loin de se fâcher, lui donna la liberté et lui permit même de se faire initier : elle devint alors la servante de Kâçyapa.

3. Çuklâ « Blanche » était fille d'un Çâkya qui, comptant avoir un fils, l'aurait avec sa mère expulsée de chez lui, si elle n'était pas née couverte de vêtements blancs. Elle refuse le mariage, obtient de se faire initier et devient Arhatî. Les vêtements nés avec elle composaient toujours son costume de Bhixunî. Du temps de Kâçyapa, elle avait nourri le Buddha avec la confrérie et fourni des vêtements aux Bhixus.

4. Somâ, fille d'un brahmane de Çrâvastî, était si savante qu'elle réduisait au silence les plus grands docteurs; elle devint disciple du Buddha, arriva à l'état d'Arhat et sut tout le Pratimoxa après l'avoir entendu une seule fois. Du temps de Kâçyapa, elle s'était déjà fait initier et avait parfaitement retenu l'enseignement qu'elle avait reçu.

5. Kuvalayâ est une danseuse venue du midi à Rajagṛha pour figurer dans une fête. Les Bhixus la voient et ont le cœur troublé. Pour conjurer le danger, Bhagavat change la charmante danseuse en une vieille hideuse. Celle-ci s'humilie et entre dans le Nirvâna; ses compagnes les danseuses se convertissent aussi à des degrés divers. — Jadis, au temps de Brahmadatta, Kuvalayâ était une fille de Kinnara qui était venue danser devant le fils de Brahmadatta vivant en ermite. Le fils du roi, qui n'était autre que Çâkyamuni, ne s'était pas laissé séduire; il l'avait traitée de vieille et lui avait fait une leçon. Antérieurement encore, du temps de Krakucchanda, Kuvalayâ et sa troupe de danseurs avaient exécuté une danse bouddhique (!) et gagné par là la faveur du roi Çobha; ils étaient ensuite devenus disciples du Buddha.

6. Kâçikasundarî, fille du roi de Bénarès Brahmadatta, était d'une grande beauté; sept rois se la disputent. Elle se fait initier; les rois la poursuivent encore; elle s'élève dans les airs, prêche et les oblige à renoncer. Elle-même devient Arhatî. Du temps de Kanakamuni, étant fille de roi, elle avait fait construire un vihâra et manifesté toutes sortes de bonnes dispositions.

7. Muktâ, née avec une couronne de perles, déclare à son père Puṣya qu'elle veut être disciple du Buddha et refuse les nombreux jeunes gens qui la recherchent. Anâthapiṇḍada la demande pour son

fils Supriya; elle consent seulement à se faire initier simultanément avec lui, ce qui fut agréé. Tous deux deviennent Arhats. — Au temps de Kâçyapa, étant femme d'un marchand revenu des îles avec de grandes richesses, elle avait ôté de dessus sa tête une couronne de perles pour la jeter à un maître de maison qui quêtait en faveur de Bhagavat. Son mari avait voulu racheter cette couronne pour la lui rendre, mais elle avait refusé et était allée cueillir des fleurs, pour couvrir la tête de Bhagavat de fleurs et de perles.

8. Le Buddha rencontre une vieille femme qui venait de puiser de l'eau et lui demande à boire. En le voyant, elle s'écrie : « Mon fils ! » et deux ruisseaux de lait jaillissent de ses seins; elle se fait initier et devient Arhatî. Elle avait été pendant cinq cents existences la mère de Çâkyamuni.

9. Prasenajit, roi de Koçala, et Brahmadatta, roi de Bénarès, sont en guerre; une fille naît au premier et un fils au second, pendant la campagne. Cette circonstance les réconcilie, et ils décident le mariage des deux enfants. Mais Xemâ, la fille de Prasenajit, a renoncé au mariage : au moment de la prise de main, elle s'élève dans les airs, prêche, redescend, se fait initier et devient Arhatî. — Du temps de Kâçyapa, elle avait fait des dons, pratiqué la vertu et acquis une supériorité proclamée par le Buddha.

10. Virûpâ « la laide » était fille de Parasenajit; personne ne voulait d'elle. Le roi s'empresse de la col-

loquer à un marchand venu du midi : le mariage se fait de nuit et en un clin d'œil. Surprise et désolation du mari quand il voit sa femme au grand jour. Mais la laideur se change en beauté par la puissance du Buddha. Nouvelle surprise du mari qui permet à sa femme de se faire initier : elle devient Arhatî. Jadis, elle avait chassé de chez elle un Pratyekabuddha en le traitant de laid ; mais celui-ci s'élevant dans les airs lui avait adressé une leçon qui l'avait amenée à résipiscence.

Neuvième décade. — 1. Samudra, né en mer, fils de marchand, marchand lui-même et navigateur, adhérent des Tîrthikas, est sauvé d'un naufrage par Bhagavat, se convertit avec ses cinq cents compagnons et arrive au Nirvâna. Dans une existence précédente, vivant en ermite au bord de la mer, il avait déjà contribué au salut de ces cinq cents personnes, qui plus tard avaient été avec lui disciples de Kâçyapa.

2. Sumanâ naquit couvert de filaments de la fleur Sumanâ. Promis dès sa naissance et confié à l'âge de sept ans comme disciple à Aniruddha, il est déclaré Arhat par Bhagavat qui célèbre ses louanges pendant qu'il exécute une commission dont son précepteur l'avait chargé. Du temps de Vipaçyin, il avait déposé, entre autres offrandes, une fleur de Sumanâ sur le stûpa d'ongles et de cheveux du Buddha.

3. Hiraṇyapâṇi naît avec un ornement d'or aux mains, ornement qui se renouvelle toujours : à chaque

mendiant qu'il rencontre, il tend les mains pour lui donner une aumône. Il invite le Buddha et sa confrérie, les comble d'or en leur tendant les mains, devient Bhixu, puis Arhat. — Jadis, il avait déposé des ornements d'or sur le stûpa funéraire de Kâçyapa.

4. Tripiṭa, fils de Prasenajit, vient au monde habillé en Çramaṇa, et appelle en naissant le Buddha et les principaux de la confrérie : à sept ans, il se fait Bhixu, devient Arhat. — Du temps de Kâçyapa, il avait été fils du roi Kṛkî : à force de jeûner, il avait obtenu de son père la permission de se faire initier, mais sous la condition de ne reparaître devant lui que lorsqu'il aurait lu le Tripiṭaka en entier; la condition remplie, il avait, avec l'assentiment de son père, traité royalement le Buddha et la confrérie.

5. Yaçomitra met fin, en naissant, à une grande sécheresse, il devient Bhixu, puis Arhat. Une source d'eau coule de ses deux œillères, et il ne connaît pas le tourment de la soif. — Du temps de Kâçyapa, il avait été initié sous le patronage d'un vieux Bhixu, et se distinguait par son orgueil et son insouciance. Une fois, ayant soif, il n'avait pu trouver d'eau nulle part; la confrérie s'étant réunie, son patron lui avait donné de l'eau à distribuer aux assistants : le liquide ne tarissait pas dans le vase, malgré une abondante distribution. Ce prodige avait changé son cœur.

6. Bhagavat étant allé au Svarga prêcher la loi à sa mère, ses disciples restés sur la terre le réclament. Maudgalyâyana va le chercher; il redescend du ciel

et est magnifiquement reçu par un Bhixu à naissance extraordinaire (*aupapâduka*) qui devient Arhat. Ce Bhixu de Çâkyamuni, étant jadis Bhixu de Vipaçyin, avait servi quatre de ses confrères qui étaient devenus Arhats, et avait souhaité un sort semblable au leur. Plus tard, du temps de Kâçyapa, étant un notable de Bénarès, il avait été si bouleversé par les cris de sa femme en couches qu'il avait fait vœu de ne plus passer par une matrice[1]. Voilà pourquoi il était *aupapâduka.*

7. Tout Çrâvastî resplendit lors de la naissance de Çobhita qui devient bientôt Bhixu, puis Arhat. — Jadis, lors d'une fête célébrée sur le stûpa de Krakucchanda, il en avait été expulsé pour avoir dit qu'il ne donnerait rien, n'étant pas assez riche; mais il s'était repenti et avait fait des offrandes de fleurs; plus tard, il avait vêtu et nourri un Pratyekabuddha en détresse; enfin, du temps de Kâçyapa, étant bûcheron, il avait déblayé et nettoyé un stûpa couvert de broussailles qu'il avait rencontré dans la forêt.

8. Kapphina, roi du Midi, instruit par des marchands de la situation du Nord, réclame impérieusement l'hommage de six grands rois. Ceux-ci ont recours à Bhagavat, qui étonne par ses prodiges les messagers de Kapphina et somme ce roi de venir à Çrâvastî. Kapphina obéit. Bhagavat fait apporter l'arc d'Indra et tire de l'arc mieux que le roi; il lui adresse une instruction, et Kapphina humilié se fait Bhixu,

[1] Voir le quatrième récit de la deuxième décade.

devient Arhat. — Jadis, du temps de Kâçyapa, Kapphina était un marchand qui avait traité le Buddha et fait construire un vihâra pour la confrérie. Plus tard, étant Brahmadatta, il avait honoré un Pratyekabuddha; enfin, du temps de Kâçyapa, il s'était fait initier.

9. La scène est à Kapilavastu, les Çâkyas se font initier en masse; le barbier Upali se désole de ce qu'il n'aura plus personne à raser. On lui fait des dons pour l'indemniser : le voilà trop riche! Il se fait Bhixu. Un des Çâkyas convertis, Bhadrika, témoigne son dédain pour l'homme qui l'avait rasé autrefois. Le Buddha réprimande sévèrement cet orgueilleux, qui devient Arhat, et va désormais mendier partout, jusque chez les Caṇḍâlas : ce que voyant, le roi Prasenajit se trouve mal. Le Buddha explique au roi les mérites de Bhadrika, qui jadis, étant mendiant, après avoir volé un beignet à une jeune fille, avait offert ce mets à un Pratyekabuddha rencontré dans sa fuite, et, plus tard, s'était fait Bhixu de Kâçyapa.

10. Râṣṭrapâla, après une longue résistance de ses parents, devient Bhixu, puis Arhat. — Jadis, étant roi du Videha, il avait magnifiquement traité un Pratyekabuddha qui lui avait montré un étang lorsqu'il était perdu dans la forêt et mourant de soif, à la suite d'une bataille perdue. Une autre fois, du temps de Kâçyapa, étant fils du roi Kṛkî, il avait été disciple du Buddha et lui avait élevé un stûpa. Une autre fois encore, étant un brahmane qui vivait de racines, il

avait pris soin d'un Pratyekabuddha fatigué. — (Le nom de Râṣṭrapâla figure dans le titre d'un assez grand nombre de textes bouddhiques du Sud et du Nord. La première partie de notre Avadâna correspond à un sûtra pâli du Majjhima-Nikâya.)

Dixième décade. — 1. Le petit d'un Nâga « serpent », saisi dans l'Océan par un grand oiseau, éprouve en mourant de bonnes dispositions envers les grands Çrâvakas. Il renaît à Çrâvastî, comme fils de Bhixu, sous le nom de Subhûti. Ses parents en font un adorateur du feu dans la forêt; mais une divinité sylvestre l'attire au Buddha, et il devient Arhat. Se souvenant de son existence précédente, il convertit une foule de serpents en faisant apparaître cinq cents Garudas magiques dont la vue les épouvante et les amène à résipiscence. — Des sentiments mauvais à l'égard des Bhixus, éprouvés par lui dans d'autres existences, lui avaient valu de naître parmi les Nâgas; la vertu dont il avait fait preuve comme disciple de Kâçyapa l'avait préparé à obtenir le Nirvâna sous Çâkyamuni.

2. Sthavira était né vieux, âgé de soixante ans; il était resté tout ce temps dans le sein de sa mère dont il avait fallu attendre la mort pour extraire un premier fœtus qui n'avait jamais pu sortir. Sthavira se fait Bhixu; ses collègues devenaient Arhats, et lui restait en arrière. Arrivé enfin à l'état d'Arhat par l'intervention de Bhagavat, il sauve du naufrage cinq cents marchands et en fait ses disciples. Ananda, po-

sant les mêmes questions au Buddha, à Sthavira, aux cinq cents, est étonné de recevoir une réponse identique; tous étaient Arhats. — Du temps de Kâçyapa, Sthavira était un jeune Bhixu qui avait répondu insolemment à un vieux Bhixu, son guide : de là son séjour prolongé dans le sein de sa mère. Ses lectures et ses méditations avaient racheté ses torts et préparé ses succès.

3. Hastaka, en naissant, se réjouit d'avoir enfin des mains; à chaque menace de danger, il cache ses mains. Devenu Arhat, il savoure encore le bonheur d'être pourvu de mains. C'est que, pendant cinq cents existences, il était né sans mains, pour avoir, étant Bhixu secondaire, insulté son patron, lequel, ne l'ayant pas trouvé pour se rendre à une invitation, s'était fait accompagner par un autre jeune Bhixu.

4. Lekuñcîka est un Arhat qui souffrit de la faim pendant toute la durée de sa dernière existence. Lorsqu'il naquit, le lait tarissait dans les seins de toutes les nourrices qu'on lui donnait; devenu Arhat, il ne pouvait jamais recueillir une quantité d'aliments suffisante. Çâriputra et Ananda eurent beau s'y employer : rien n'y fit. Quand il entra dans son Nirvâna, il y avait sept jours qu'il jeûnait et son vase n'était rempli que de cendres. — Jadis, étant fils d'une veuve qui donnait beaucoup, il s'opposait à ses largesses; majeur, il l'avait enfermée dans la cave en répondant à ses cris par ces mots : « mange de la cendre! » et il l'y avait laissée mourir de faim. Une autre fois, étant

brahmane, il s'était plu à renverser par jalousie le vase plein de nourriture d'un Pratyekabuddha. Depuis, sous Kâçyapa, il s'était fait initier et s'était montré très vertueux. — (Par le fond, non par les détails, ce récit a une grande analogie avec le 41e jâtaka pâli dont j'ai donné récemment la traduction dans ce journal, juillet-décembre 1878.)

5. Saṁsara, en naissant, déplore tout haut les maux du Saṁsara, et engage les personnes présentes à veiller sur leur langue; il devient Arhat et continue à tenir le même langage. — Jadis, étant jeune Bhixu attaché à un plus âgé, il l'avait outragé en paroles, parce que cet Arhat tardait à partir pour se rendre à une fête; il lui avait souhaité d'habiter un corps vieilli : lui-même, à cause de cela, avait pendant cinq cents existences habité un corps qui exhalait une odeur cadavérique.

6. Guptika, né couvert d'ulcères, puant, dans un état incurable, devient un Arhat doué d'une science profonde. Jadis, étant un notable de Bénarès, il avait tenté de faire périr un de ses rivaux qui, échappé à ses embûches, l'avait exhorté au bien et converti par plusieurs prodiges[1].

7. Virûpa, fils d'Anâthapiṇḍada, naît difforme et est honteux de sa laideur. Bhagavat le convertit en se faisant lui-même difforme, pour reparaître aussitôt sous sa forme naturelle. Virûpa devient Arhat.

[1] Burnouf a traduit un fragment important de cette légende (*Introd. à l'hist. du Buddh. ind.*, p. 453-454 de la réimpression).

Pourquoi était-il laid? Du temps du Buddha Puṣya, il avait été la divinité d'une grotte où ce Puṣya s'était retiré avec une suite nombreuse. La divinité mécontente avait lancé des regards menaçants, mais s'était aussitôt repentie de cet accès de colère.

8. Gangika, dégoûté du monde, ne peut réussir à se tuer; il imagine enfin de pénétrer par effraction dans le palais du roi. Il est pris et conduit à la mort. Le Buddha se trouve sur son passage et obtient sa grâce; il devient Arhat. Jadis, étant dans un cimetière, poursuivi par des voleurs qui voulaient lui ravir un vase trouvé et ramassé par lui, il s'était réfugié près d'un Pratyekabuddha et avait ensuite pris grand soin de ce personnage éminent que les voleurs avaient vainement accablé de projectiles. C'est à cela qu'il devait d'être invulnérable.

9. Conversion de Dîrghanakha, oncle de Çâriputra; il devient Arhat. Jadis, étant chef de voleurs, il avait donné ordre à sa troupe de tuer un Pratyekabuddha qui n'avait pas payé un tribut aux bandits; mais les prodiges exécutés par ce personnage éminent changèrent complètement ses dispositions[1]. (La conversion de Dîrghanakha, qui forme la première partie de ce récit, est un sujet souvent traité dans le Sûtra et le Vinaya tibétains et pâlis.)

10. Çâkyamuni entre dans son Nirvâna, et le monde est mis en émoi par cet événement. Deux

Burnouf a traduit la partie dogmatique de cette légende (*Introd. à l'hist. du Buddh. ind.*, p. 408-411 de la réimpression).

cents ans plus tard, Açoka, roi de Pâtaliputra, a un fils, Kuṇâla, dont la beauté le rend tout fier; mais il y a dans l'Inde un enfant plus beau que Kuṇâla : c'est Sundara, qu'un jardin et un étang mobiles accompagnent partout où il va. Açoka fait venir ce prodige et le présente à Upagupta qui rend compte de cette merveille. Du temps de Çâkyamuni, Sundara était un laboureur, qui, après le Nirvâna, avait offert à Mahâkâçyapa et à la confrérie en voyage et fatigués de la marche un bain réparateur. Voilà pourquoi un jardin et un étang étaient comme attachés à sa personne.

Tel est le résumé bref et succinct de nos cent Avadânas. Si la lecture des récits sous leur forme textuelle est quelquefois fatigante par la monotonie des redites, des abrégés comme ceux que nous venons de présenter au lecteur sont un peu secs; il a fallu laisser de côté des détails utiles à connaître, de peur d'allonger démesurément un exposé qui de sa nature doit être bref. Dans les articles indépendants les uns des autres, mais destinés à former un tout, que nous donnerons par la suite, nous tâcherons de suppléer aux lacunes inévitables de cet exposé sommaire.

(La fin à un prochain cahier.)

LA POÉSIE RELIGIEUSE

DES NOṢAÏRIS,

PAR M. CLÉMENT HUART.

Les Noṣaïris sont un des peuples qui ont eu le rare privilège d'exciter au plus haut point la curiosité scientifique de l'Europe. Le silence dont ils entouraient leurs croyances, les précautions qu'ils prenaient pour qu'on ne les pénétrât point, la malveillance dont ils ne cessaient de faire montre à l'égard des étrangers, leur réputation de montagnards farouches, tout, jusqu'aux calomnies de leurs voisins et ennemis, les Ismaïliens, les Druzes et les Motawâlis, contribuait à attirer l'attention des savants sur ces habitants de la partie septentrionale de la Syrie. Le peu qu'on savait par les livres de controverse des Druzes, par un *fetwa* ou décision juridique émanée d'un jurisconsulte musulman, et enfin par ce que les voyageurs racontaient de leurs rites particuliers, malgré le soin qu'ils mettaient à cacher leurs croyances, n'était pas fait pour diminuer l'intérêt qui s'attachait aux indigènes des monts Sommâq, d'autant plus qu'on entrevoyait, dans ce qu'on savait

de leurs dogmes, un rapport étroit avec les doctrines des sectes chiites et bâténiennes. Les attaches de cette branche hétérodoxe de l'islamisme avec ses congénères, et surtout sa filiation, sa dérivation de cette idée primordiale qui a présidé à la formation des doctrines chiites, je veux dire la prééminence donnée à ʿAli et aux Imâms sur Mahomet et les successeurs du prophète arabe, toutes ces questions avaient une importance historique assez grande pour que le public savant souhaitât qu'on pût éclaircir le plus tôt possible le mystère qui s'attachait à cet intéressant petit peuple.

Malheureusement les matériaux faisaient défaut. Le petit nombre d'ouvrages originaux relatifs aux Noṣaïris a été en effet la principale cause de l'ignorance dans laquelle nous sommes restés si longtemps. Les quelques travaux dont cette secte avait été l'objet à différentes époques[1] ne portaient que sur des points de détail, et avaient fait faire bien peu de progrès à nos connaissances. Ce n'est que par la publication d'un livre fort curieux, dû à la plume d'un Noṣaïri d'Adana, nommé Soléïmân-Efendi, devenu chrétien et protestant, qu'on a pu avoir une idée

[1] Voyez notamment les articles de M. Catafago, parus dans le *Journal asiatique*, 1848, et dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande, même année; le *Catéchisme des Noṣaïris*, dont Wolff a traduit plusieurs extraits dans le même recueil, en 1849; le *Fetwa* d'Ibn Ṭaïmiyyah, que E. Salisbury avait fait connaître, et dont notre savant ami, M. Stan. Guyard, a publié le texte dans ce Journal, en le faisant suivre d'une traduction qu'on doit considérer comme définitive.

assez complète des principes sur lesquels repose l'enseignement de ces dissidents. Cet opuscule [1], dans lequel l'auteur expose l'état actuel des croyances et des dogmes des Noṣaïris et fait connaître leur liturgie, a été traduit presque en entier par M. E. Salisbury, dans le tome VIII du *Journal de la Société orientale américaine*. La notice détaillée qui lui a été consacrée dans ce recueil me dispense d'en parler davantage. On peut dire que cet intéressant travail a été le premier à nous *dévoiler les mystères* de cette religion, pour employer l'expression même dont Soléïmân-Efendi s'est servi pour le titre de son ouvrage.

Un des chapitres les plus curieux de l'opuscule du Noṣaïri converti est celui où l'auteur rapporte en entier un certain nombre de pièces de vers composées par des auteurs appartenant à son ancienne religion, et qui traitent, sous une forme à dessein obscure, des mystères de cette doctrine. Bien que ce chapitre ne le cédât guère en intérêt aux autres, M. Salisbury n'a traduit que deux des pièces qui le composent; rebuté peut-être par les difficultés que l'on rencontre dans la traduction de textes aussi incorrects, il a entièrement omis les autres, au nombre de dix. Ce sont ces courts poèmes qui forment la

[1] Cet ouvrage est intitulé : الباكورة السليمانية في كشف أسرار الديانة النصيرية. Bien qu'il ne porte pas d'indication de date, ni de lieu d'impression, nous savons qu'il a paru en 1864, et est sorti des presses de la mission américaine de Beyrouth. Voyez *Journal of the Amer. Orient. Soc.*, t. VIII, p. 227 et 228.

première partie du travail que je soumets aux lecteurs. Je l'ai complété en y joignant quatre autres pièces inédites tirées de deux manuscrits de la Bibliothèque nationale de Paris, et qui sont de la plus grande importance, parce que leurs données viennent confirmer, d'une façon tout à fait inattendue, la plupart des faits allégués par Soléïmân-Efendi; c'est la preuve la plus évidente de l'authenticité et de la sincérité des déclarations de l'écrivain noṣaïri, qu'un esprit sceptique aurait pu être tenté de suspecter, mais à tort.

La poésie religieuse des Noṣaïris, d'un peuple sans culture intellectuelle et plongé dans les ténèbres de l'ignorance et de la superstition, se ressent nécessairement de tous ces défauts. La principale difficulté de la publication d'un texte de ce genre n'était pas tant l'emploi d'expressions détournées de leur sens ordinaire, mais qu'il était d'ailleurs facile de comprendre (sauf en deux ou trois cas) à l'aide des secours que nous avons aujourd'hui, que l'incorrection grammaticale de ces fragments, incorrection qui semble voulue, tellement les barbarismes qui y fourmillent paraissent porter un défi aux règles les plus élémentaires de la grammaire arabe. Ce mépris de la syntaxe a sauté aux yeux des Orientaux eux-mêmes, si peu instruits qu'ils fussent du mécanisme de leur langue, à voir le soin que prend Soléïmân-Efendi de prémunir ses lecteurs contre les fautes du texte, qu'il a d'ailleurs religieusement conservées; il en est de même du copiste des manuscrits cités plus haut.

qui fait la remarque suivante, à la fin d'une des pièces de vers que nous donnons plus loin :

تمّ وكمل بالتمام ومن رأى[1] فيه سهوًا أو غلطًا لا يعتب على الكاتب لأنّى نقلتُه من خطٍّ على سهو وغلط وعجز ولا انّى حافظه غيبًا حتّى أنّى اهتدى الى صلحه نسأل العفو

Fin (de la pièce de vers). Que celui qui y trouvera des erreurs ou des fautes ne blâme point le copiste, car j'ai transcrit cette pièce d'après un original rempli de négligences, de fautes et d'imperfections, et je ne la sais point par cœur pour pouvoir la corriger. Donc, nous prions qu'on nous pardonne[2].

Ces fautes ne pouvant être admises dans un texte imprimé, j'ai dû corriger les plus criantes; toutefois il y en a un certain nombre que la mesure du vers m'a forcé de laisser telles quelles; ce sont surtout des formes grammaticales et des terminaisons apocopées appartenant à l'arabe vulgaire. Bien que le mètre de chaque pièce de vers soit indiqué en tête de la traduction, on ne devra donc pas exiger, dans beaucoup de cas, une scansion trop rigoureuse. Il y a aussi un certain parti pris qui donne à la rime la forme en *â* et en *î* longs, quel que soit le cas auquel se trouve le mot qui porte ces voyelles; on comprendra aisément que j'aie été obligé d'admettre ces formes irrégulières[3].

[1] Ms. ار.

[2] Ms. suppl. ar. n° 273 D, fol. 83 r°.

[3] La terminaison en *â* long se rencontre fréquemment dans la poé-

Pour jeter un peu de clarté dans les explications que nous aurons à donner, et pour éviter de charger les pages de notes trop nombreuses, nous allons résumer en quelques mots ce que l'on sait des dogmes de la religion noṣaïrie.

Les Noṣaïris croient à une trinité composée de trois personnes, savoir : un principe métaphysique primordial, appelé *Maʿna* « sens », et deux hypostases formées du premier par voie d'émanation, désignées sous les appellations d'*Ism* « nom » et de *Bâb* « porte ». Le *Maʿna* est la divinité archétype, l'essence même de Dieu; l'*Ism* est destiné à représenter d'une manière concrète aux yeux des hommes la divinité; c'est sa manifestation extérieure, son verbe; le *Bâb* est chargé d'expliquer la doctrine dont l'*Ism* est le vivant emblème [1].

Cette trinité s'est incarnée dans des corps humains, à sept différentes époques qui sont désignées, dans le langage mystique de ces sectaires, par le nom de *coupoles*, قِباب [2]. La dernière de ces incarnations a eu

sie vulgaire. Cf. notamment les textes cités par Niebuhr, *Descr. de l'Arabie*, éd. d'Amsterdam, 1774, p. 93, et A. von Kremer, *Mittelsyrien und Damascus*, p. 148 et 151.

[1] Les rôles de ces trois personnages ont été parfaitement définis par M. Stan. Guyard, dans les notes qui accompagnent sa traduction du *Fetwa* d'Ibn-Ṭaïmiyyah, *Journal asiatique*, 1871, p. 25 et 26 du tirage à part.

[2] On peut voir dans Niebuhr, *Voy. en Arabie*, t. II, p. 359, une liste complète de ces sept incarnations, tirée d'un livre noṣaïri. Il paraît cependant qu'avant ces sept incarnations il y en avait eu sept autres (préadamites, par conséquent), énumérées tout au long dans le *Bâkourah* de Soleïmân-Efendi, p. 61 (cf. Salisbury, *Journ. of the*

lieu à l'époque de la mission de Mahomet : le *Maʿna* s'était alors manifesté dans la personne d'ʿAli, fils d'Abou-Ṭâleb ; Mohammed était l'*Ism* et Selmân-Fârisi la *Porte*[1]. Comme symbole de cette manifestation, les Noṣaïris ont imaginé le mot cabalistique عمس[2], qui est composé des trois lettres initiales des noms de ʿAli, Mohammed et Selmân[3].

Outre ces incarnations que nous pouvons appeler historiques, il y a encore des manifestations permanentes de la divinité, sous forme d'astres ou de phénomènes de la nature. Mais ici les Noṣaïris cessent d'être d'accord entre eux et se divisent en quatre sectes qui diffèrent par l'interprétation qu'elles donnent chacune à ce dogme. Nous allons les énumérer.

1° Selon les *Chémâliyéhs* ou sectaires du nord, le *Maʿna* est personnifié par le ciel.

Amer. Or. Society, t. VIII, p. 287) ; mais l'auteur a soin d'ajouter qu'après cette période « la divinité se manifesta dans les sept *coupoles* de la personnalité, قباب الذاتيّة, c'est-à-dire les incarnations qui s'étendent depuis Abel jusqu'à ʿAli, fils d'Abou-Ṭâleb ; » il est donc impossible de douter que ce soient les mêmes que celles dont nous devons la liste à Niebuhr. Soléïmân Efendi prétend (*ubi supra*) avoir donné l'énumération de ces sept dernières manifestations ; c'est une erreur, et Salisbury a négligé de faire ressortir cette inadvertance de l'auteur. On verra plus loin que les noms donnés par Niebuhr concordent entièrement avec ceux qui sont cités dans une des poésies que nous publions.

[1] Sur Selmân-Fârisi, voyez Stan. Guyard, *op. laud.*, p. 26, note.

[2] Ou, avec les lettres isolées, ع م س. Ce mot est ainsi vocalisé : عَمَس, dans un passage du *Bâkourah*, p. 23. Voyez aussi Wolff, *Auszüge aus dem Katechismus der Nossairier* (*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, t. III, 1849, p. 307, quest. 74).

[3] *Bâkourah*, p. 3 ; Salisbury, *op. cit.*, p. 229.

2° Les *Kélâziyéhs*, ainsi nommés parce qu'ils sont partisans de la doctrine de Mohammed ben Kélâzo, prétendent que c'est la lune qui est le *Maʿna;* c'est pourquoi on les appelle aussi Adorateurs de la lune.

3° Les Adorateurs du crépuscule croient que le *Maʿna* se manifeste sous l'apparence de ces lueurs éclatantes qui accompagnent le lever et le coucher du soleil, et qu'on appelle en arabe شَفَق.

4° Enfin les Adorateurs de l'air ou de l'atmosphère, هوا, personnifient le *Maʿna* sous cette dernière forme.

Pour tous les Noṣaïris sans exception, le soleil est la représentation de Mohammed ou de l'*Ism*. Il n'y a de divergence dans leurs opinions que relativement au *Maʿna*, comme nous venons de l'exposer, et à la *Porte*, que les Chémâliyéhs croient être la lune, tandis que les Kélâziyéhs prétendent qu'elle est représentée par le ciel (à l'encontre de ce qu'ils croient relativement au *Maʿna*)[1].

Afin de compléter ces détails sur les croyances des Noṣaïris relativement aux astres, nous ajouterons qu'ils pensent que les étoiles sont les anges, et que la voie lactée est composée des âmes des fidèles morts dans la foi. Quant aux cinq planètes qui, une fois le soleil et la lune ôtés, nous restent (suivant le système des anciens), ce sont les cinq *yatîms* « incomparables », personnages dont nous n'avons pas encore parlé.

Ces cinq *yatîms* sont des créatures, ou plutôt des émanations de Selmân (ou le *Bâb*), la troisième per-

[1] *Bâkourah*, p. 31; Salisbury, p. 260.

sonne de la trinité, et ceux-ci à leur tour ont produit, par le même procédé, tout le monde actuel[1]. En outre, ils se sont incarnés, aux mêmes époques que le *Maʿna*, dans cinq différentes personnes dont on trouve les noms dans les livres de la secte[2]. Ils sont parfois désignés comme les plus grands des anges; on pourrait même être tenté de leur trouver quelque analogie avec les archanges des théologies rabbinique et musulmane.

Les explications succinctes que nous venons de donner suffiront pour qu'on se fasse une idée assez nette des principaux dogmes de la religion des Noṣaïris. Les points de détail que nous aurons à examiner et à éclaircir seront l'objet de notes particulières. Quelques mots sur leur histoire, encore bien peu connue, compléteront utilement, croyons-nous, cette courte notice. Dans l'ignorance où l'on était de l'origine du nom même que porte la secte, on a été obligé, pendant longtemps, de s'en tenir à l'opinion de l'historien chrétien Bar-Hébræus, à savoir, que ces sectaires tiraient leur nom d'un bourg appelé *Nasaria* ou *Nasrâna*, et situé près de Koufa, bien que Silvestre de Sacy eût fait des réserves formelles à ce sujet[3]. C'est encore Soléïmân-Efendi qui nous a fourni la véritable explication de cette dénomination. « Il faut savoir, nous dit-il[4], que la religion des Noṣaïris tire

[1] *Bâkourah*, p. 20; Salisbury, p. 248.

[2] Ces noms sont donnés par Niebuhr, *Voyage en Arabie*, endroit cité.

[3] *Exposé de la religion des Druzes*, t. II, p. 565 et 567.

[4] *Bâkourah*, p. 16; Salisbury, p. 243.

son origine de Mohammed ben Noṣaïr, personnage qui est appelé, dans la quatrième *sourate* liturgique[1], Abou Choʿaïb Mohammed ben Noṣaïr el-ʿAbdi el-Bakri en-Nomaïri, lequel est la *Porte* de Hasan le dernier, surnommé ʿAskéri. » Il n'y a plus de doute possible : c'est d'Ibn-Noṣaïr que les Noṣaïris ont pris leur nom. Ce même passage nous permet en outre de fixer l'époque où vivait le fondateur de la secte. Hassan ʿAskéri, le onzième imam de la race d'ʿAli, étant mort en l'année de l'hégire 260 (873-874)[2], c'est donc dans la seconde moitié du IXe siècle de notre ère qu'il faut placer l'origine de cette branche des sectes chiites, précisément à la même époque qui vit naître le mouvement politique et religieux auquel les Karmates ont attaché leur nom.

Avant de terminer cette introduction, nous dirons quelques mots d'une appellation erronée sous laquelle on désigne trop souvent encore les montagnards des monts Sommâq. Bien que la plupart des voyageurs et des cartographes écrivent à peu près correctement le nom de ce peuple, il en est un certain nombre qui, ayant eu le malheur de se servir des *Voyages* de Volney, ont cru qu'il était préférable d'employer l'appellation d'*Ansariéhs*[3], donnée par cet auteur. Ce nom a eu une fortune extraordinaire; non seulement les

[1] *Bâkourah*, p. 15; Salisbury, p. 242.

[2] Cf. Masʿoudi, *Prairies d'or*, t. VIII, p. 40; Ibn al-Athir, *Chronicon*, etc., éd. Thornberg, t. VII, p. 188.

[3] Ou même *Ansarieus*, ce qui est encore plus grave, car ce mot a le défaut de rappeler les *Anṣârs* qui furent les premiers défenseurs de Mahomet.

voyageurs qui ont rédigé leurs souvenirs en copiant Volney l'ont employé, mais encore les étrangers établis dans le Levant se servent tous de cette désignation abusive; il n'est pas jusqu'aux savants d'Europe qui, trompés par tant de témoignages, n'aient cru à l'existence de cette expression dans l'arabe tel qu'il est parlé actuellement[1]. C'est une erreur; jamais les Noṣaïris ne se sont appelés ainsi; ils ont toujours porté et portent encore le nom qui s'écrit en arabe نصيريّة et que nous transcririons *Noṣaïriyyéh*. L'auteur du *Voyage en Égypte et en Syrie* a été abusé par la prononciation vulgaire qui fait presque disparaître le *dhamma* de la première lettre (*N'ṣaïriyyéh*), surtout pour une oreille peu exercée; puis, à son insu, un *a* prosthétique est venu se glisser devant le mot ainsi entendu, et voilà comment le nom d'*Ansariéhs* a été créé, nom qui, je le répète, a toujours été absolument inconnu des Orientaux.

I.

FRAGMENTS RELATIFS À LA SECTE DES KÉLÂZIYÉHS.

Soléïmân-Efendi nous apprend que, pour désigner dans leurs vers les sept incarnations de la trinité, qui s'étendent depuis Abel jusqu'à ʿAli, les No-

[1] A l'exception de S. de Sacy, qui a toujours mis en doute la transcription de Volney. Voyez principalement une note de l'*Exposé de la religion des Druzes*, t. II, p. 568, et une autre dans le *Mémoire sur les Ismaélis et sur les Noṣaïris de Syrie*, ouvrage de Rousseau, p. 22, note 2. Cf. également *Journal asiatique*, 1re sér., t. V, 1824, p. 129, note 1, et t. IX, 1826, p. 307 (art. de M. Ch. Ed. Guys).

ṣaïris se servent de mots techniques qui sont sept noms de femme, Saʿda, Mey, Rébâb, Zaïnab, ʿAlya, Libna, Léïla. Ils chantent les louanges de ces femmes dans leurs poèmes religieux, et leur adressent leurs dévotions. Ces sortes de poèmes sont ordinairement placés à la fin de leurs *diwâns*, et ils les nomment les « fiancées du recueil poétique », عرائس الديوان.

Les Kélâziyéhs sont sans doute ainsi appelés du nom d'un de leurs docteurs, le chéïkh Mohammed Ibn Kélâzo, dont nous aurons à parler plus loin.

I.

شعر للشيخ ابرهيم الطوسى يمدح بهِ الستّ زينب

اسقيانى احبّتى واطربانى ... فى هوا زينب وزين[1] المعانى
اسقيانى من الصبوح رحيقًا ... عتقت فى دنانها الارجوانِ
هام وجدى بحبها يا نديمى ... حرتُ فى وصفها وكَلَّ لسانى
بنت بكرٍ لها من العز عَشْرٌ ... وأربع فاق نورها النيّران
شعرها اسجف الضيا فحجبنا ... تحت اكليل تاجها الكسروانى
حاجباها جبينها نورُ زاهى ... طرفها غنجهُ فسحرٌ[2] دهانى
وجهها كالهلال يشرق نورًا ... خالها عنبرٌ على الوجنتَيْن[3]
واذا ما تبسّمت فاح عطرٌ ... وبدا بارق الوميض اليمانى

[1] Le texte porte زين ; je supplée وَ pour le mètre.
[2] B. بحرٌ.
[3] B. على الوجنتانِ (*sic*).

صدرها ناعمٌ كلمس حريرٍ فيه رُمّانُ احمرُ شهر باني
فطلبتُ الوصال منها فقالت ما لنا رغبةٌ بمن كان زاني
قلتُ حاشا متيَّمٌ في هواكِ مغرم ان يكون نسل الزواني
نسبتي احمديّةٌ من حسينٍ جنبلانيٌّ جندبٌ نمرواني

VERS DU CHÉIKH IBRÂHIM ET-TOUSI, À LA LOUANGE DE LA DAME ZAÏNAB (MÈTRE *khafif*).

Donnez-moi à boire, ô mes deux amis, et rendez-moi gai, pour aimer Zaïnab, l'ornement des pensées!

Faites-moi boire un vin pur, boisson du matin, liqueur purpurine vieillie dans son amphore.

Je suis possédé d'un amour fervent pour elle, ô mon compagnon! Je suis impuissant à la décrire, et ma langue s'y refuse.

C'est une vierge de quatorze ans, dont la splendeur dépasse celle du soleil et de la lune[1].

Ses cheveux voilent l'éclat de sa face, et nous la cachent[2] sous sa couronne impériale.

Ses deux sourcils et son front sont une lumière brillante; la coquetterie de son regard est une magie qui m'a fait mal.

Son visage, comme le croissant de la lune, jette des rayons; son éphélide est un grain d'ambre sur ses joues.

Quand elle sourit, un parfum se répand, et l'on croirait voir apparaître l'éclair à la pâle lueur sorti des nuages du Yémen.

[1] Littéralement : « les deux luminaires ». Salisbury a lu, je pense, النيّران, à l'accusatif, car il traduit : « her light surpasses all lights »; mais le mètre ne permet pas cette lecture.

[2] Il me paraît difficile d'expliquer ce vers autrement qu'en lisant تُحَجّبنا, qui cadre avec le mètre, et qui serait une forme vulgaire pour تُحَجبنا.

Son sein est doux au toucher, comme de la soie; on y voit une grenade rouge, arquée comme la nouvelle lune [1].

Je voulus la posséder, mais elle me répondit : « Nous ne voulons pas de gens qui ont de mauvaises mœurs. »

« Dieu me garde, répartis-je, que l'esclave de ton amour et ton adorateur soit le descendant de femmes perverties.

« Ma parenté me rattache à Ahmed (Mohammed), par Ḥosaïn; je suis de la famille de Djânbélân, de Djandab et de Nomaïr [2]. »

Ce fragment a été traduit par E. Salisbury.

Soléïman-Efendi ne néglige pas de faire observer que le chiffre de quatorze ans, donné pour l'âge de Zaïnab dans cette pièce de vers, est une allusion aux quatorze jours que met la lune pour arriver à son plein; que l'expression « la boire » signifie parvenir à sa connaissance intime, toutes choses qui ne sont pas difficiles à comprendre; il aurait mieux fait de nous expliquer les expressions obscures que l'on y rencontre.

[1] Salisbury traduit ainsi : « the rounding moon to a favoured one ».

[2] Salisbury corrige le dernier mot en نميرواني; mais le mètre n'autorise pas cette lecture. D'ailleurs c'est bien certainement de la famille de Nomaïr qu'il est ici question. Mohammed Ibn-Noṣaïr, fondateur de la secte, portait le nom patronymique de *En-Nomaïri* (cf. *Bâkourah*, p. 15; Salisbury, p. 242). Celui-ci eut pour disciple Mohammed Ibn-Djandab, qui, à son tour, transmit la doctrine d'Ibn-Noṣaïr à Djânbélân (Abou Mohammed 'Abdallah ben Mohammed el-Djennân), qui est surnommé *le pieux ascète, originaire de la Perse*, dans la 4e sourate liturgique (cf. *Bâkourah*, et Salisbury, *ubi supra*), et qui fut le professeur du célèbre docteur Hosaïn Ibn-Ḥamdân Khoṣaïbi. C'est de ce dernier que les Noṣaïris ont pris le nom de *Khoṣaïbiyéh*, sous lequel ils se désignent eux-mêmes parfois, bien que Soleïmân-Efendi n'en parle pas. Voyez Wolff, *Katechismus der Nosaïrier*, quest. 99,

II.

غيره للشيخ حسن بن مكذون السنجارى يمدح
بِه الستّ سعداء

لبانتنا هواكِ وما لبينا سوى اسمٍ بِه عنه كنينا
لنطوى من حديثك ما نشرنا وننشر من جمالك ما طوينا
ولولم تظهرى بحمى المصلّى[1] لما طفنا هناك ولا سعينا
ولولا ليل شعرك ما ضللنا[2] ولولا صبح ثغرك ما آهتدينا
ومثل جميل برك ما سمعنا ولكن من شرابك ما آرتوينا
ولمّا أنْ حجبت بنا حجبنا اليك وبدن انفسنا هدينا
واثنينا على اوصاف سعدا ومعنى غير حسنك ما عنينا
وكم رام العذول عليكِ منا آنثنآءً عن هواكِ وما آنثنينا
بروح من تهرول نحو وصلى اذا ما جيتها امشى الهوينا
بنا عنّا آختفت منّا وفينا بدت تهدى لطايفها الينا
فغرب شمس بهجتها بعين الشهادة عين مشرقها علينا

VERS DU CHÉÏKH ḤASAN IBN-MAKDHOUN SINDJÂRI, À LA LOUANGE DE LA DAME SA'DA (MÈTRE *wâfir*).

Ton amour nous est apparu, mais nous n'en avons dis-

p. 308 (dans la *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellsch.*, t. III, 1849).

[1] B. المصلّه.

[2] B. ظللنا.

tingué[1] qu'un nom, sous lequel nous le désignons (allégoriquement).

Certes, nous cacherons ce que nous avions dévoilé, quant à parler de toi; mais à l'égard de ta beauté, nous dévoilerons ce que nous avions caché.

Si tu n'avais pas apparu dans l'enceinte sacrée du temple, nous aurions cessé d'y faire les *tournées* et les *courses* sacrées[2].

Sans la nuit (produite par la couleur sombre) de tes cheveux, nous ne nous serions point égarés; et sans le matin (que représente l'éclat) de tes dents, nous n'aurions pas trouvé le droit chemin.

Nous n'avions jamais entendu parler d'une semblable bienfaisance, et pourtant nous n'avons pu nous rassasier de la boisson que tu nous versais.

Lorsque tu nous as été démontrée, nous avons été en pèlerinage vers toi, et nous avons commencé à être dirigés[3].

Nous avons loué les belles qualités de Saʿda, mais ce que nous avions en vue, c'était ta beauté, à toi[4].

Combien de fois les médisants n'ont-ils pas voulu nous détourner de ton amour! Mais nous n'avons pas suivi leurs conseils.

Par mon âme, qui donc se hâtera de me rejoindre? Si je n'allais pas la retrouver, alors je marcherais lentement.

[1] Le mètre exige qu'on lise لَبَيْنا, mais il est difficile d'attribuer un sens à ce mot écrit de cette façon. J'ai supposé qu'il fallait lire لَبَيَّنَا, qui rompt la mesure, mais qui, au moins, présente un sens à peu près acceptable.

[2] Allusion aux cérémonies du pèlerinage de la Mecque.

[3] Cette phrase est très embarrassante. Le mètre exige بَدْنَ; je croirais volontiers que l'auteur de ces vers a commis un barbarisme, et qu'il voulait écrire بَدَوْنَ, de بدا. Cependant cette explication n'est rien moins que satisfaisante; la construction de la phrase est d'ailleurs vicieuse.

[4] Cette invocation s'adresse à la lune, représentation visible du *Maʿna* chez les Kélâziyéhs.

Pour nous, mais loin de nous, elle s'est cachée de nous et en nous; ses bienfaits ont commencé à se répandre sur nous.

Le coucher du soleil de sa beauté est dans ce témoignage même, et l'œil de son lever est sur nous [1].

III.

شعر للشيخ صارم يمدح به القمر

انحـــرف يـــا نون يا حاجب مقرون[2]
تنظرك بعيـون من فـوق علّـيّـون
انحـــــرف الىّ يـا بـو السماويّـا
شمسك مضيـا سرّهـا مكنـون
سـار بـالجـدِّ كـامـل السـعـدِّ
يـا غـزال نجـدِ اليك ينتظرون
سـار بـالاظـعـان يسير للغربان
ونصب مـيـزان طفل بين بنون
سار نحـو الغـرب طفل قد صار شب
والتـقـاهُ الحـب صورته كـالنـون
بـالـعجـل سـارا يـقـتـفى تـارا
على المـلـيح دارا قـدرتـه تـكـون
سار بـالصـفّـيـن وغاص فى الجمعين
ولـبـس درعـيـن راكـب المـيمـون

[1] Le mot عين que l'on rencontre deux fois dans ce vers est peut-être une allusion à la lettre *'aïn*, initiale du nom d''Ali.

[2] *Bâk.*, المقرون.

قاتل الاعدا بسيفه الحدّا
قاهر الضدّا وسقاه الهون
رايته جمرة[1] حلته صفره
اظهر القدره آصف وشمعون
والحدى تحدى لحما نجدى
دمعتى تهدى على الخدود ذرفون[2]
من اماق العين سال على الخدّين
كانّهم بحرين سيحون وجيحون
على مليح عال فى جبينه خال
يشبه الخلخال كانّه عرجون
سار على اليمنى كامل المعنى
غالى التمنى[3] فيك يرتغبون
سار على اليسرى قاتل الكفرا
اظهر القدره بين كاف ونون
قد عاد هو يرجع ولبس برقع
جوهره يلمع يدهش العيون

[1] Pour جمرآه.

[2] Ce mot est écrit درفون dans l'original; il m'a longtemps embarrassé. Je suppose que la terminaison ون est amenée par le besoin de l'allitération, et que ce mot n'est autre que ذَرْف ou ذَرَفان, noms d'action de ذرف.

[3] Orthographe fautive pour الثمن, amenée par le besoin de l'allitération.

واختفى يوميـن بوجهه حرفيـن
لام مع الغيـن ثم مع هيـون
وانا الناظم للغرام هايم
اسمى انا صارم منتسب مكذون

VERS DU CHÉÏKH [ʿALI IBN-]ṢÂREM [1], À LA LOUANGE DE LA LUNE (*mawâl* [2]).

Infléchis-toi, ô *noun!* ô sourcil conjoint! Elle te regarde avec ses yeux, du haut de *ʿIlliyoun* (le septième ciel) [3].

Tourne-toi vers moi, ô père céleste [4]; ton soleil est brillant, et cependant son mystère est caché.

Il s'est mis à marcher gravement; ô gazelle du Nedjd à la taille parfaite, c'est toi que l'on attend!

Il est parti en voyage, il est parti pour le couchant (?); il a dressé une balance [5], enfant au milieu des enfants [6].

Il est parti pour l'occident, l'enfant était déjà devenu grand [7]; il rencontra l'amour, dont la forme ressemblait à un *noun*.

[1] J'ai restitué ainsi le nom de l'auteur, d'après deux pièces de vers inédites que l'on trouvera plus loin, dans la troisième partie.

[2] Sur le genre de poésie nommé مواليا, voyez Hammer-Purgstall, *Notice sur dix formes de versification*, etc., *Journal asiatique*, 3e sér., t. VIII, août 1839, p. 162 et suiv.; Freytag, *Darstellung der Ar. Versk.*, p. 458; Agoub, *Journal asiatique*, 1827, p. 258.

[3] *Qor.* LXXXIII, 18 et 19.

[4] يا ابو السماويّا équivaudrait à يا ابانا السماوىّ. Il est d'ailleurs difficile de trouver une autre explication.

[5] Peut-être la balance de la justice, par allusion à l'expression ميزان القسط, qui se rencontre fréquemment dans les livres des Druzes (S. de Sacy, *Exposé*, t. II, p. 469), et qui pourrait fort bien appartenir à la terminologie des Bâṭinis.

[6] Barbarisme pour بنيّين.

[7] شَبّ est une forme vulgaire pour شابّ.

Ils partirent tous deux en hâte, et quelquefois il traitait amicalement et flattait cette belle personne : que sa puissance soit!

Il marcha dans les deux rangées, il pénétra dans les deux troupes, il revêtit deux cuirasses, monté sur Méïmoun [1].

Il combattit les ennemis avec son épée tranchante, il vainquit l'adversaire et l'abreuva d'humiliations.

Son drapeau est rouge [2], son vêtement jaune; il fait voir sa puissance; il est Âṣaf et Simon [3].

Le conducteur des chameaux [4] les conduit vers l'enceinte sacrée des hauts plateaux ; nos larmes tombent sur nos joues, formant des ruisseaux.

Des coins de l'œil elles ont coulé sur les joues (on eût dit les deux fleuves du Siḥoûn et du Djiḥoûn),

Pour une belle personne à la taille élancée, marquée sur le front d'un grain de beauté, ressemblant à un anneau ou à un régime de dattes.

Il a marché à droite, complet de sens, élevé de prix; (car) c'est toi qu'ils désirent.

Il a marché à gauche, en tuant les infidèles; il a manifesté sa puissance entre le *kâf* et le *noun* [5].

[1] Bien que le parallélisme exige la lecture الصَّفَّيْن, dans ce vers, il ne serait pas étonnant que l'auteur eût eu en vue la bataille de *Ṣiffîn*, où 'Ali se distingua particulièrement, bien que l'issue en fût indécise. Cf. un vers cité par S. de Sacy, *Relation de l'Égypte d'Abdellatif*, p. 445. Sur la bataille ou plutôt la guerre de Ṣiffîn, voy. Abou'l-Fédâ, *Annal. Moslem.*, t. I, p. 305, et Mas'oudi, *Prairies d'or*, t. IV, p. 343 et suiv. Le Méïmoun dont il est question à la fin de notre vers pourrait bien être la fameuse mule grise Duldul.

[2] Sur la couleur rouge du drapeau d''Ali, conf. un vers cité par Mas'oudi, *Prairies d'or*, t. IV, p. 376.

[3] Ce sont les noms des cinquième et sixième incarnations du *Ma'na*. Cf. Niebuhr, *Voyage en Arabie*, t. II, p. 359.

[4] En désespoir de cause, je lis الحادى pour obtenir un sens à peu près plausible.

[5] Ces deux lettres réunies forment le mot كُن « sois » (voy. Wolff, *Katechismus der Nossairier*, quest. 92, p. 308). Les musulmans disent que ce seul mot a suffi à Dieu pour créer l'univers (cf. *Qor.*, II,

Il est revenu une seconde fois[1]; il s'est enveloppé d'un voile; (car) sa nature brille et aveugle les yeux.

Il s'est caché deux jours; sur sa face sont deux lettres, savoir : un *lâm* avec deux *élifs*[2], puis avec Hémyoûn[3].

Et moi, auteur de ces vers, fou de l'amour (divin), je me nomme Ṣârem, et tire mon origine de Makdhoun[4].

IV.

غيره للشيخ محمد بن كلازو يمدح به القمر

قد شفانى ابريق مآء[5] لماكا يا غزالًا بوادى الاراكا

111; XVI, 43; XXXVI, 82). A ce propos, je mentionnerai une explication originale, bien qu'obscène, que certains philosophes panthéistes arabes de nos jours donnent de cette formule. Ils trouvent quelque ressemblance entre les formes graphiques des lettres qui composent ce mot, ك et ن, et les organes génitaux mâle et femelle; de là, ils prétendent que le monde a été formé par la rencontre de ces deux lettres, de même que le produit de la génération a été créé par la rencontre de ces organes. Ces panthéistes matérialistes sont probablement les derniers descendants des adeptes de la Kabbale. Comparez aussi une note de S. de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, t. II, p. 623.

[1] Le verbe عاد «revenir» devient souvent un verbe auxiliaire, en arabe vulgaire, avec le sens de «recommencer à...», et il est alors suivi du second verbe au subjonctif. Le style absolument incorrect de cette pièce de vers autorise aisément cette explication.

[2] Cela fait *trois* lettres, et non deux; mais le duel, dans الغيين, n'est peut-être amené que par l'assonance.

[3] Mot forgé, qu'il m'est impossible de comprendre. On pourrait supposer que l'auteur veut désigner ainsi la lettre ه; le nom dont il est question dans le vers ne serait alors que le mot إلاه (pour إلَه) «divinité», qui est, en effet, composé d'un *lâm* et de deux *élifs*, plus un *hé*.

[4] La phrase est incorrecte. Le nom de Makdhoun reviendra plus loin. Nous l'avons déjà vu dans la pièce de vers précédente.

[5] Ms. مذيا, trop long pour le mètre et qui d'ailleurs revient à la ligne suivante.

واسكرنى سلافٌ عذبٌ رضابٌ من سنى وجهك المنير وفاكا
وتمشيت بالدجى بدلالٍ بين ندماء جالسينَ حذاكا
فادهلنى ابريق وجهك لمّا فى الدياجى اضاء بوادى الاراكا
فتوهمت قلت انت بوادى المنحنى ام بدار نجد رباكا
حين اقبلت قدسررت لقلبى فى دجى الليل قلت روحى فداكا
يا فتًى ماشٍ[1] فى بهاء وجمال انت املى ولا أُوالى سواك
لامنى العاذلون فيكَ وانّى لم اكن قط تاركًا[2] لهواكَ
كيف اسلوكَ يا بديع جمال والدجَى زاح من شعاع سناك
انت ربى وغايتى وملكى انت املى ولا اعبد سواكا
عبدك الخاضع الفقير يرجو منك عفوًا فقلبه قد خباكا
فهو يسمى محمد الكلازى ذاكر الفضل شاكرًا[3] لثناكا

VERS DU CHÉÏKH MOHAMMED IBN-KÉLÂZO[4], À LA LOUANGE DE LA LUNE[5].

Cette aiguière, versant une eau prise à petites gorgées, m'a guéri, ô ma gazelle, dans la vallée où croît l'*arak* (arbrisseau épineux).

Ce vin doux et pur m'enivre; c'est la salive qui coule de ton beau visage éclatant et de ta bouche.

[1] B. ماس.
[2] B. تارك.
[3] B. شاكرٌ.
[4] C'est sans doute du nom de ce chéikh que la secte des *Kélâziyéhs* a pris son nom.
[5] Mètre *khafif*, avec quelques irrégularités; le second hémistiche du premier vers est incomplet.

Tu marches coquettement dans les ténèbres, au milieu des convives assis en face de toi.

Cette aiguière était ton visage, qui m'a rendu tout stupéfait, lorsque, au milieu des ténèbres, il a lui dans la vallée où croît l'*arak*.

Plongé dans la réflexion, je lui dis : « Es-tu (bien réellement) dans la vallée qui s'infléchit, ou bien dans la maison du Nedjd qui t'a élevé? »

Lorsque tu t'avanças, j'en fus tout joyeux, et dans l'obscurité de la nuit, je m'écriai : « Que mon âme soit ta rançon! »

Ô jeune homme qui marches, doué de beauté et de perfection, tu es mon espoir et je n'aime que toi!

Les envieux m'en ont blâmé, et pourtant je n'ai jamais cessé de t'aimer.

Comment t'oublierais-je, ô beauté inouïe, alors que les ténèbres ont disparu devant les rayons de ta splendeur?

Tu es mon seigneur, mon but, mon roi; tu es mon espérance, et je n'adore que toi.

Ton humble serviteur espère que tu lui pardonneras, car son cœur a bien gardé ton secret.

On le nomme Mohammed el-Kélâzi, celui qui mentionne tes mérites et chante tes louanges.

« Si, ajoute Soléïmân-Efendi, on explique ces vers par le sens interne *apparent*, ظاهر الباطن, la gazelle désignera la lune, la vallée sera le ciel, et l'arbrisseau *arak* sera une métonymie signifiant les étoiles; mais si l'on adopte l'interprétation que donne le sens interne *caché*, في الباطن الخفي, la vallée sera la circonférence de la lune; la gazelle signifiera cette forme qu'on aperçoit au milieu de l'astre; l'arbrisseau *arak* désignera également les étoiles, qu'on appelle encore les *convives*, الندماء. »

V.

وقال ايضًا يمدح به الخمر التى هى القمر

يا خليلىَ ان تكون عليلا ظامىء القلب والفؤاد غليلا
اشرب الخمر إنَّ فيها[1] شفآء حيثُ كان مزاجُها زنجبيلا
وإذا ما شربتَها وَهْىَ صِرْفٌ كلُّ[2] داءٍ يعود عنك رحيلا
إنّها[3] فى كؤوسها تتلالا فى الدياجى كانها قنديلا
إنَّ موسى الكليم حين رآها فى دُجا الليل والرُكام هطيلا
قال انّى انست جذوة نارٍ جانب الطور فى ضياءٍ شعيلا
فاذا بالنداء من جانب الوا دِىَ انّى انا الإلهُ الجليلا
قبله الخضر قد سرى بٱجتهادٍ بحار الظلمات ليلاً طويلا
طالبٌ عينَ جودها فرآها وٱحتسا من رحيقها سلسبيلا
ثم نوح النبىُّ لما طغى الما ءُ شَرِبْها فنال خيرًا منيلا
وكذا ٱلسَّيِّدُ ٱلرَّسول ٱحتساها حين أُلقى عليه قول ثقيلا
قال يا ايها المزمّل قم فى ٱلليل طوعًا ورتّل الترتيلا
ناشئَة الليل اشدُّ وطاءً وَهْىَ للعارفين اقوم قيلا
ايُّها العاذل البليد فَكُفَّ ٱللَّوْمَ[4] عنّى وامهلانى قليلا
ما ترى الكأس كيف يجلى بجنح الليل بين ندماء بالترسيلا

[1] B. فيه.
[2] B. فكل.
[3] B. وانها.
[4] B. كف.

ورهابين دير سمعان حَوْلَ ٱلكأس يستسقون[1] منه ثمولا
كيف أُصغِي الى الملام وقلبى أَخَذَتْه الاحباب اخذًا وبيلا
ليس يهوى محمّدٌ غيرَ بنت ٱلكرم قصده ان يموتَ قتيلا

VERS DU MÊME AUTEUR SUR LE VIN, MAIS QUI S'ADRESSENT [EN RÉALITÉ] À LA LUNE (MÈTRE *khafif*[2]).

Ô mon ami! si tu te sens faible, si ton cœur et ton esprit ont soif d'un amour intense,

Bois ce vin, car il te guérira, du moment qu'il est mêlé de gingembre.

Quand tu l'auras bu, ce vin pur, les maux te quitteront définitivement.

Dans les coupes où on l'a versé, il brille, au milieu des ténèbres, comme un flambeau[3].

Moïse, à qui Dieu parla (face à face), dit, quand il le vit, dans les ombres de la nuit et des nuages amoncelés et chargés de pluie :

« Certes, j'ai causé familièrement avec un buisson ardent, vers le Sinaï, embrasé[4] dans une clarté;

« Or une voix s'éleva du côté de la vallée, qui disait : Je suis le Dieu auguste. »

Déjà Khiḍr, avant lui, avait marché toute une longue nuit dans les ténèbres, au prix de mille efforts,

[1] B. يستقون. Malgré cette correction, il manque encore une syllabe pour que le vers tienne sur ses pieds.

[2] Avec les modifications خبن et كفّ, sur lesquelles on peut consulter Freytag, *Darst. der Ar. Versk.*, p. 264.

[3] Le deuxième hémistiche de ce vers a subi la modification nommée تشعيث. Cf. Freytag, *id. opus*, p. 266.

[4] Le mot شَعِيل manque avec ce sens dans les dictionnaires. C'est un adjectif verbal, dérivé de شَعَلَ, et analogue au participe *pe'il* des dialectes araméens.

A la recherche de son excellente source[1]; il la vit et but de son vin pur et délicieux.

Puis Noé le prophète, quand les eaux entrèrent en effervescence, but ce vin et en retira un grand bien.

Le seigneur, envoyé de Dieu (Moḥammed), en fit autant, lorsqu'on lui jeta la parole pesante[2].

Il dit : Ô toi qui es enveloppé dans ton manteau, lève-toi la nuit, de bon gré, et psalmodie (les louanges de Dieu).

Se lever la nuit (pour prier) est bien plus méritoire; les initiés considèrent une telle prière comme plus exaucée[3].

Détracteur stupide, cesse de me blâmer et donne-moi un peu de répit.

Ne vois-tu pas la coupe qui resplendit au milieu des ombres de la nuit et des invités occupés à la récitation,

Tandis que les moines du couvent de Siméon, réunis autour de cette coupe, lui demandent de leur verser du vin?

Comment pourrais-je écouter des paroles de blâme, puisque mes amis se sont si solidement emparés de mon cœur?

Moḥammed n'aime que la fille de la vigne, et son désir est de mourir de mort violente.

Le commentateur ajoute ici les gloses suivantes. Dans la phrase : « le vin mêlé de gingembre », l'auteur a employé l'expression de *gingembre*, parce que sa couleur tourne au noir, car la lune (qui est ici représentée par le vin), avant d'avoir atteint son plein, semble, en effet, être mélangée de noir. « Boire le

[1] Allusion au fameux voyage que firent, selon les traditions orientales, Alexandre et Khiḍr, à la recherche de la fontaine de Jouvence.

[2] C'est-à-dire lorsque le Qorân lui fut révélé. Voyez les différentes interprétations de ce passage dans le commentaire de Beïdhâwi, *sourate* LXXIII, verset 5 (t. II, p. 558 de l'édition de Constantinople, 1285).

[3] Paraphrase des premiers versets de la *sourate* LXXIII du Qorân.

vin quand il est pur » (au troisième vers), cela signifie que la lune, quand elle a atteint son entier développement et qu'elle est tout à fait pleine, n'est plus que d'une seule couleur. *Les coupes*, c'est-à-dire une seule coupe; l'auteur a employé ici le pluriel, pour que la vraie signification de la métaphore n'apparaisse pas à l'esprit du vulgaire[1]; cette coupe est la circonférence de la lune, et le vin désigne les taches noires qu'on aperçoit au milieu de l'astre. Lorsque l'auteur dit que Moïse *a vu le vin*, cela veut dire qu'il a atteint la parfaite connaissance de ce mystère. Le poète commet une erreur, en plaçant l'existence de Khiḍr (Élie) avant Moïse; cela provient de ce que les Noṣaïris n'ont aucune connaissance des livres saints et de l'histoire. Ils croient que Khiḍr est le même que saint Georges[2], mais ils ne savent pas à quelle époque il vivait, et ils en sont réduits aux conjectures; certains d'entre eux partagent l'opinion des musulmans, qu'il vivait du temps de Moïse; d'autres prétendent

[1] C'est-à-dire ceux qui, parmi les Noṣaïris, ne sont pas initiés à la connaissance des mystères; Soléïmân les nomme العامّة, par opposition aux initiés, qu'il appelle الخاصّة. Il faut probablement voir, dans cette séparation de la nation en deux castes, l'analogue de la division moderne des Druzes en عُقّال et en جُهّال.

[2] مار جرجيس. Cette assimilation de Khiḍr à saint Georges a l'air d'être assez répandue en Syrie, dans des endroits qui n'ont rien à voir avec les Noṣaïris. Je noterai entre autres le nom de la baie au sud de laquelle est bâtie Beyrouth, جونة الخضر, nom que l'on traduit communément par *Baie de Saint-Georges*. Fréquemment employé comme prénom, le nom de جرجيس devient ordinairement جُرْيُوس, que l'on prononce *Djurios* (avec l'*o* clair, tel qu'il existe dans *ossement*; cf. les noms propres بُولس *Boulos* « Paul », بُتْرُس *Boutros* « Pierre », etc.).

que c'était du temps d'Alexandre, d'autres enfin qu'il faut remonter avant Moïse. »

VI.

ولهُ ايضًا يمدح به القمر

سرينا نبتغي طلب الوصالِ ... من المحبوب في جنح الليالي
وجدّينا السرى في جدّ عزمٍ ... قطعنا السهل ايضًا والجبال
وصلنا دير رهبان رأينا ... به نارًا يشب لها اشتعال
وتلك النار من وجهٍ تجلّى ... بديع الحسن ليس له مثالِ
ولم تمسسه نارٌ بل راينا ... له نورًا كما نور الهلالِ
يطوف بخمرةٍ ذات اشتعالٍ ... بكأسٍ رُصِّعت فيها اللآلي
وأسقانا مدامًا[1] عبقريًّا ... وأمزجه بماءٍ كالزلالِ
وبعد المزج قلنا هات صرفًا ... رحيقًا راق من عنب الدوالي
فاتانا بها ولها بياضٌ ... كنورٍ أو كثلج على الجبالِ
فلا زلنا بها بألذّ[2] عيشٍ ... وجنح الليل مرخٍ للسبالِ
الى الصبح لما افترقنا ... تواعدنا بعود الاتّصالِ
فقضّينا من المحبوب وطرًا ... وزال الهمّ عنا والخبالِ
فقلتُ لصحبتي هل هي حرامٌ ... فقالوا هي لعارفها حلالِ

[1] B. ajoute ici مآء, qui est inutile pour le mètre, et déplacé dans la contexture de la phrase.

[2] B. في الذّ, qui convient mieux pour le sens, mais qui ne cadre pas avec le mètre.

فهى عين الحيوة لمن شربها ويسقى الجهل من عين الزدالِ[1]

فقلتُ الحمد ثم الشكر تترا[2] لمولانا عليّ ذى الجلالِ

على ما خصنا منهُ تعالى واهدانا الى حسن المقالِ

محمّد خادمٌ واقلُّ عبدٍ لمن افعاله تشبه فعالى

بشرب الراح يهوى كل يوم ولا يركن الى اهل الشمالِ

VERS DU MÊME AUTEUR SUR LA LUNE (MÈTRE *wâfir*).

Nous nous mîmes en marche dans l'ombre de la nuit pour aller demander à notre amie de nous accorder une entrevue.

Nous fîmes tous nos efforts[3] pour arriver au but ; nous traversâmes les plaines et les montagnes.

Nous arrivâmes à un couvent de moines, où nous vîmes un feu qui brûlait ardemment.

Ce feu paraissait sortir d'un visage d'une beauté parfaite et sans pareille.

Et pourtant le feu ne le touchait point, mais nous lui vîmes une clarté comparable à celle du croissant de la lune.

Il faisait circuler à la ronde un vin qui semblait enflammé, dans une coupe incrustée de perles.

Il nous abreuva d'un nectar d'une bonté parfaite, en le mêlant à une eau pure et fraîche.

Après ce mélange, dîmes-nous, apporte-nous du vin pur et délicieux, produit du raisin des treilles.

Il nous l'apporta, et nous vîmes à ce vin une blancheur semblable à une lumière éclatante ou à la neige sur le sommet des montagnes.

[1] B. الودال.

[2] Le texte porte يترا. Sur l'expression تترًى ou تترًا, voyez S. de Sacy, *Chrest. arabe*, 2e édit., t. II, p. 278.

[3] جَدَّنا, forme vulgaire pour جَدَدْنا.

Nous ne cessâmes de passer (en le buvant) les plus délicieux instants, pendant que la nuit avait laissé tomber ses voiles (sur le monde).

Et au matin, lorsque nous nous séparâmes, nous nous promîmes mutuellement de nous retrouver encore.

Ainsi nous arrivâmes au but de nos désirs, et nos soucis cessèrent ainsi que nos peines.

Je dis à mes compagnons : ce que j'ai fait, est-ce un crime? Non, me dirent-ils, c'est une chose licite pour celui qui est initié.

Car le vin est la source de la vie pour celui qui le boit; mais l'ignorance ne goûte que de la source de la méchanceté.

Je dis alors : Que nos louanges et puis nos remerciements soient adressés à notre seigneur ʿAli, le glorieux,

Pour les bienfaits qu'il nous a spécialement octroyés, et la direction qu'il nous a donnée vers la véritable parole.

Mohammed n'est qu'un serviteur, le plus petit esclave, pour celui dont les actions ressemblent aux miennes.

En buvant ce vin, il est chaque jour emporté par la passion, et ne s'appuie pas sur les (doctrines des) gens du Nord.

« Dans ces vers, dit Soleïmân-Efendi, la source de la vie est une métaphore qui désigne la lune; la source de la méchanceté n'est autre que le khalife ʿOmar Ibn al-Khaṭṭâb, et les ignorants qui boivent de son eau sont les musulmans. Les Noṣaïris s'imaginent, en effet, que les gens instruits d'entre les sectateurs de l'islamisme adorent ʿOmar; cette opinion a été accréditée par leurs ancêtres pour les affermir dans leur théorie de l'adoration d'un homme attribuée par eux à leurs ennemis, de sorte qu'ils prétendent que les juifs adorent Moïse, les chrétiens le Messie, et que les musulmans instruits adorent

'Omar; les Noṣaïris d'aujourd'hui ajoutent foi à toutes ces vaines idées. « Franchir les plaines et les montagnes » veut dire sortir des croyances du monde entier; « parvenir au couvent », c'est-à-dire au ciel; les moines sont les étoiles, le feu est la lune. Les gens du Nord ne sont autres que leurs frères qui forment la secte des *Chémâliyéhs.* »

VII.

شعر للشيخ خليل الخميلى من ديوانه التضريع

جدتُ لقيوم عن الوصف قد علا
عظيم جليل فيه اختلف الملا
قديمٌ فريدُ الملك جبّارٌ قادرٌ
مقيم بلا حدٍّ ولاَ من تزوّلا
سميع بصيرٌ عالمٌ كلّ ما به
تخايله[1] الافكار مع ناطق تلا
وما ترمق الالحاظ بالملك كافّةً
بخيرٍ وشرٍّ ليس عنه بمعزلا
فما عذر من مثلى مقرٌّ بما جنا
ثقال وآصار بزمنٍ له خلا
اذا حضرت شهداء فى يوم نقلتى
واقرأ كتابى بما[2] كنتُ افعلا

[1] B. تخايل به.

[2] B. الشهداء et كنّا, que j'ai corrigés pour le mètre.

ولا من شفيعٍ نافع لى ولم اجد
فرارًا ولم الق خليلًا مؤمَّلا
سوى العفو والصفح الجميل ولطفه
ومن يقبل الدعوى بما كنت اسألا
الهى وقفتُ بابَ[1] عزّك ضارعًا[2]
بقدرتك الكبرى بغير تحوّلا
بغلف ستورٍ اوضحت من وميضها
بغير تجزّءٍ وغير تفصّلا
باسمٍ به يدعوك يا بارئَ الورى
بكلّ جهات الكون مع سائر الملا
وتكسى به الشمس المنيرة بهجة
ويشرق به صبح النهار وينجلى
وتزهو نجوم الأُفق شرقًا ومغربًا
وكلٌّ على قدر المكان تجللا
بتعظيم حجب الذات ادعوك ضارعًا
بجموع قوم الطهر فيهم توسّلا
وفى صامتٍ مع ناطقٍ فى لغاته
بتدبير حكمٍ كان فى القدم منزلا

[1] B. بباب, qui est plus régulier, mais qui a l'inconvénient d'avoir une brève en trop.

[2] B. ضارعٌ.

بمن عمَّ فضله للأنام بأسرها
لبابك طلَّاب بما فيه تقبلا
واسح للعبد الذليل برحمةٍ
بحق سراج الأُفق بعالم العلا
بحقّهم يا ذو الجلال وما لهم
من القرب والايصال كلٌّ بمنزلا
تحنّ على ضعفى بعفوٍ وجيرةٍ[1]
وصفحٍ وغفرانٍ ومنك[2] تفضّلا
وكلّ مقرٍّ فى الولاية زيده
ولاية عمسٍ عنصر الحق والولا
اقيهم من التكرار من محنة الشقا
وانقذهم من حرّ نارٍ لها صلَى
وعبد بنى صادٍ[3] واصغر خادمٍ
خليل بن معروف النميلى مسلسلا
الى ابن مكذون انتسابى وكنيتى
وسنجار بالانساب لقب ومنزلا

[1] B. بعفوًا وجيرةً (*sic*).

[2] B. omet la copule.

[3] B. بنى صادًا. J'ai corrigé le texte d'après deux passages analogues où cette expression est employée, *Bâk.*, p. 64 (Sal., p. 288, s'est mépris totalement sur le sens de ce passage), et plus loin, p. 243. Il n'est pas douteux qu'il ne faille traduire « les fils de Ṣâd »; mais j'ignore ce que cela signifie.

VERS DU CHÉÏKH KHALIL NOMAÏLI, INTITULÉS L'HUMILIATION, ET TIRÉS DE SON DIWÂN (MÈTRE *ṭawîl*).

Je célèbre le Stable, qui est élevé bien au-dessus de toute description, le grand, l'auguste, à l'égard de qui les hommes ont élevé des discussions.

Éternel, il est unique; dans son empire, il est tout-puissant, omnipotent, infini, et ne cessera jamais d'être.

Il entend et il voit; il sait tout ce que se sont imaginé les hommes à son égard; il est suivi d'un *Nâṭeq*[1];

(Il sait aussi) ce que veulent dire les regards jetés à la dérobée sur son empire; que ce soit le bien ou le mal, rien ne lui est caché.

Quelle sera donc l'excuse de celui qui, comme moi, vient avouer ses péchés, grandes et lourdes fautes remontant au temps passé?

Lorsque se présenteront les témoins, au jour de mon départ, et que je lirai dans mon livre toutes les actions que j'ai commises,

Je n'aurai point d'intercesseur qui puisse m'être utile, je ne trouverai point de moyen d'échapper, et je ne rencontrerai point un ami tant espéré.

Il n'y a que le pardon, l'indulgence et la mansuétude de Dieu (qui puissent me sauver); et qui donc voudrait accepter ma prétention telle que je l'exposais?

Ô mon Dieu! je me tiens humblement à la porte de ta puissance, puissance suprême et qui ne change jamais;

Enveloppée dans ses voiles, elle s'est montrée par de légers éclairs, sans se diviser en fragments ni en parcelles.

[1] Ce mot paraît emprunté à la terminologie des Ismaéliens, qui désignent sous ce nom l'auteur de toute nouvelle religion. Voy. S. de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, introduction, p. CIII, note 1. Il faudrait donc le traduire par « législateur », ou plutôt par « prophète ».

Par ce nom sous lequel les hommes t'invoquent, ô Créateur! dans les différentes régions du monde existant, avec tout l'espace rempli par la matière[1];

Par lequel le soleil brillant se couvre de clarté, et le matin du jour resplendit et se manifeste;

(Par lequel) les étoiles de l'horizon brillent à l'orient et à l'occident, et sont toutes exaltées, selon leur rang,

Je t'invoque humblement, par la magnification de ta Personne, qui se voile sous le *Hidjâb*[2], par la totalité de la nation pure qui sera pour moi un intercesseur!

Ainsi que par les (prophètes) Silencieux et Parlants, chacun dans sa langue; par cet ordre bien disposé et révélé dans l'ancien temps!

Par celui dont les bienfaits ont embrassé le genre humain tout entier, qui recherche avec soin ta Porte, de manière que tu puisses l'agréer;

Sois miséricordieux avec bienveillance pour ton humble serviteur, au nom du flambeau de l'horizon et du monde supérieur.

Par les droits qu'ils ont, ô glorieux! et par la proximité et la jonction qu'ils ont chacun en un endroit différent,

Aie pitié de ma faiblesse, pardonne-moi et protège-moi; sois indulgent, et que ton pardon me soit une faveur.

Tous ceux qui confessent le rapprochement avec Dieu, rapproche-les de AMS[3], principe du droit et de la justice.

Protège-les du retour (à la vie par la métempsycose), de la calamité de la réprobation; délivre-les du feu de l'enfer,

Ainsi que le serviteur des fils de Ṣad, le plus infime de tes

[1] Sur ce sens du mot ملأ, voyez une note de M. St. Guyard, *Un grand maître des assassins*, p. 332, dans le *Journal asiatique*, avril-juin 1877.

[2] *Ḥidjâb* «voile» est un autre nom de l'Ism. Voyez Stan. Guyard, *Fetwa d'Ibn Taïmiyyah*, p. 25, note 2.

[3] Voyez ci-dessus, p. 196, note 2. Ici, la scansion oblige à prononcer ce mot comme s'il était écrit كَهِيعَصٓ.

esclaves, Khalil Ibn Maʿrouf Nomaïli, l'enchaîné (ou le partisan de Selmân [1]),

Qui rapporte son origine et son surnom à Ibn Makdhoun, et dont l'ethnique rappelle le pays de Sindjâr.

VIII.

ولهُ ايضًا يمدح به الستّ زينب

بدَتْ لعينى بالمحاسن زينبُ ... فى خدرها ترنو بقدٍّ معجبُ
وتبرقعت بخمارها وتستّرت ... تحت الخمار بغنجها تتعجّبُ
وهيبة قد اوهمت كل الورى ... قومًا بها تاهوا وقومًا صوّبوا
ناديت من شوقى لها يا زينب ... رقّى لصبّ بالغرام معذّبُ
بكمال حسنك والجمال مع البها ... وبطرّةٍ منها بلوغ المطلبُ
رقّى لحالى لا تطيلى بالجفا ... من طولة الهجران صرتُ معذّبُ
ما لى سلا عن حبّكِ لا لا ولا ... ارجو سواكِ ان بحبك اوجبُ
قطعت فيك كلّ عادٍ جاحدٍ ... واضحيت منهم نافرًا متجنّبُ

VERS DU MÊME AUTEUR SUR LA DAME ZAÏNAB (MÈTRE *kâmil*).

Zaïnab a paru à mes yeux dans toute sa beauté [2]; sous son voile, elle me regardait fixement, et sa taille était admirable.

Puis elle se couvrit la face de son voile, elle s'en enve-

[1] Les Noṣaïris désignent, en effet, communément la troisième personne de leur trinité, Selmân Fârisi, par le mot سَلْسَلْ, forme par le redoublement de la syllabe initiale de son nom. Voyez notamment *Bák.*, p. 9 (Sal., p. 235). Je suppose que le mot مُسلسل qui nous occupe renferme quelque allusion à cette expression.

[2] Le premier hémistiche est apocopé par licence poétique.

loppa, et cacha sa démarche coquette sous un ample manteau.

Elle est une chose imaginaire qui a plongé les hommes dans la réflexion; les uns ont été guidés par elle, et les autres se sont égarés.

Poussé par mon désir, je m'écriai : ô Zaïnab, sois compatissante aux souffrances d'un amant martyrisé par sa passion.

Par ta beauté parfaite, par la splendeur de ton visage, et ces cheveux qui sont le but de nos désirs,

Compatis à ma situation, cesse de me torturer si longtemps; car notre longue séparation a été pour moi un supplice.

Rien ne peut me détourner de ton amour, non, non... et je n'espère pas qu'aucune autre puisse te remplacer.

J'ai rompu pour toi avec tes ennemis acharnés; je les ai évités et je les ai fuis.

IX.

شعر للشيخ يوسف الخطيب يمدح به القمر

ريمٌ ثنى قلتُ غصن البان ميلته
اضحى فؤادى له وطن مدى الزمنِ
قدّ القنا قدّه لما بدا عَلَنَ
ضاءت[1] به الروض والديجور قد وهنِ
فى حاجبٍ كهلال ابن ليلته
يوسف[2] الحسن مَن عاداهُ انفتنِ
قد همت فى حبّه مع بابه امنا
ولذَّ لى ذكرهُ بالفرض والسننِ

[1] B. اضاَت.
[2] Il manque une syllabe au premier pied.

اسلب سويد الحشى فى غنج مقلته
تبارك الله فيه الحسن قد مكن
فى خدّه الخالُ[1] لم يوجد له ثمنٌ
عاينتهُ فى حجاب النور قد سكن
رمق تجلّا لنا من بعد غيبته
فى تاج يزهو به الافاق فى الدّجن
فى روضةٍ اينعت ما مسها وهنا
قلتُ المسيح ولد والروح والإبن[2]
ابن العُلَى من بنى خاقان كنيته
ظَبْىٌ غريرٌ رنى فى جنّة العَدَنِ
سمعى وبصرى وكل فيه مرتَهَن
لما تبدّى على عرجونة السفنِ
تذرى هبوب الصبا فى سير خطفته
ويخجل الماءُ لينا عند ما يدنِ
شاه متوّجٌ بمصر الياءِ قد سكنَ
فكل مخلوق حار بحسنه اللدنِ

VERS DU CHÉÏKH YOUSOUF KHAṬIB SUR LA LUNE (MÈTRE *basîṭ*).

C'est une gazelle au poil blanc qui se courbe et qui fait dire d'elle que c'est une branche de saule; mon cœur lui a offert un asile pour un long temps.

[1] B. خال.
[2] Il faut scander ainsi pour le mètre.

Sa taille est comme un roseau, on le sait quand elle paraît; elle éclaire les prairies, tandis que la terre est plongée dans les ténèbres de minuit.

Ses sourcils semblent le croissant de la lune; c'est Joseph, le beau jeune homme, (car) ceux qui veulent lutter sont ensorcelés [1].

Je fus pris d'amour pour elle, avec sa Porte, en toute sécurité; il me plaît de le rappeler au milieu des obligations et des devoirs.

Arrache le plus profond de tes entrailles pour la coquetterie de son regard; Dieu soit béni! la beauté s'est cachée en elle.

Sur sa joue est un grain de beauté dont on ne saurait estimer la valeur; je l'ai aperçu se cachant sous le voile de la lumière.

C'est un regard furtif [2] qui se manifeste à nous après avoir été absent, une couronne dont resplendit l'horizon au milieu des ténèbres,

Dans un jardin dont les fruits sont mûrs, sans qu'il l'ait touchée au milieu de la nuit; et alors j'ai dit : le Messie est né, et l'Esprit, et le Fils.

Enfant de haut rang et tirant son nom des fils du Khâqân, c'est une gazelle de noble extraction, élevée dans un jardin de délices.

Mon ouïe, mes regards, mon être tout entier est engagé à elle, lorsqu'elle paraît dans la courbure du navire.

Elle dépasse le souffle du vent matinal dans sa marche rapide, et la douceur de l'eau n'existe plus (comme terme de comparaison) lorsqu'elle est couverte d'humidité.

C'est un roi couronné qui habite dans la ville de *Yâ;* toutes les créatures sont stupéfaites en voyant cette tendre beauté.

[1] Allusion à l'histoire de Joseph, telle qu'elle est racontée dans le Qôran. Voyez aussi G. Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner*, p. 112 et suiv.

[2] *Ramaq*, anagramme de *qamar* « lune ». Voyez *Bâk.*, p. 64 (Sal. p. 292).

« Le jardin dont on parle dans ces vers, dit Soléïmân-Efendi, c'est le ciel; les plantes qui y poussent sont une métonymie désignant les étoiles. Le sens qu'on a en vue dans cette phrase : « lorsqu'elle paraît dans la courbure du navire, » c'est une allusion à l'apparition des taches noires que l'on voit au milieu de la circonférence de l'astre. Le mot عرجون signifie « apparition du croissant dans son commencement », où il ressemble à un arc; le poète l'a comparé à un régime de dattes, c'est-à-dire à la branche de palmier chargée de fruits, parce qu'il est mince et recourbé; pour cette raison, la comparaison est juste. Le poète ajoute qu'il est de la famille du Khâqân; or ce dernier mot veut dire « la force de l'empire », قوّة المملكة; les Noṣaïris désignent sous ce nom Moḥammed, qui, pour eux, est le soleil; et comme la lune se lève au même endroit de l'horizon que ce dernier, ils disent que celui-ci en tire le surnom qu'ils lui appliquent. La ville [de Yâ], c'est le ciel, que les Kélâziyéhs croient être Selmân Fârisi.

II.

FRAGMENTS RELATIFS À LA SECTE DES CHÉMÂLIYÉHS.

I.

شعر للشيخ يوسف ابو ترخان يمدح بهِ السمآء

نديمى قم بنا نسعى على نجب من العيس

لنقصد دير مار حنا بليل ذات تغليس

به الرهبان والعبّاد واصناف الشماميس
وهم من حول هيفات عروس بنت قسيسِ
رداح غادة خود[1] شقيقة مار جرجيس
عليها برقعٌ مرئٌ كلون الأُفق مطلوسِ
وبرقعٌ اصفر وابيض عظيم بغير تدنيسِ
وبرقع احمر صانٍ[2] رفيع الشأن مطموسِ
وهي طمثت على الاكوان جميع جلّ قدّوس
فلو كشفت براقعها لعادِ الكون معكوس
ولو قامت ترى الرهبان سجودًا والقساقيس
لهيبتها وعظمتها بتسبيح وتقديسِ
فهى نارٌ لهابيل نكرها الضدّ ابليسِ
وهي ايضًا التى رفعت نبى الحقّ ادريس
وهي مآءٌ لنوح غُرِّقوا[3] فيها الاباليس
ونار ابرام هي حقٌّ وهي نار النبى موسى
وهي الروح التى أبدى منها سيدى عيسى
واحمد دلَّ في خمٍّ[4] عليها ثمر مرقيس
لقد بطنَتْ بما ظهرَتْ لنا يا صاح تجنيس
وهاهي نصب اعيان بلا حدٍّ وتقييسِ

[1] B. خودة.
[2] B. صاؤ. Ce vers est rebelle à toute scansion.
[3] B. لما غرقوا.
[4] B. خمّ.

وانّى لا امِلّ عنها بها قد صرتُ محروسِ
ويوسف عبد أهل الحقّ شأنى كل منكوسِ

VERS DU CHÉÏKH YOUSOUF ABOU-TARKHÂN SUR LE CIEL
(MÈTRE *wâfir* [1]).

Compagnon, lève-toi, et courons, montés sur d'excellentes chamelles au poil roux, vers le couvent de Saint-Jean, pendant une nuit de ténèbres.

Les moines, les dévots, les différents diacres sont là rangés autour de Haïfât [2], la fiancée, la fille d'un prêtre,

Belle et tendre vierge aux formes accentuées, sœur de saint Georges [3], recouverte d'un ample voile satiné [4] et couleur du ciel;

D'un voile jaune et blanc, large, et qui ne craint point la souillure; d'un autre, rouge, pur, sublime et qu'on voit de loin.

Elle versa son sang sur les existences tout entières, que le Très-Saint soit exalté! Si elle avait soulevé ses voiles, le monde aurait été renversé (sens dessus dessous).

Et si elle s'était levée, on aurait vu ces moines et ces prêtres [5] prosternés [6] respectueusement devant sa grandeur, occupés à la magnifier et à la sanctifier.

[1] Ce *wâfir* est composé de huit pieds, au lieu de six.

[2] Salisbury traduit : « under the power of a bride's hot blasts ». Le mot هيفات se trouve encore plus loin, p. 238; et il est expliqué, p. 239, par cette phrase : « Les moines et *Haifât* (ou *les Haïfât*) sont les étoiles des sept premiers degrés du monde supérieur. »

[3] Salisbury, p. 294, traduit : « the beloved of Mâr Jurjîs ».

[4] La forme مطلوس est bizarre; mais il est malaisé de l'entendre autrement que je ne l'ai fait.

[5] Le mot قساقيس correspond à la forme قساقسة, qui est donnée par le P. Cuche (*Dictionnaire arabe-français*) pour un pluriel vulgaire de قِسّيس.

[6] Sur la forme du pluriel سُجُود, cf. Hamaker, *Waked.*, p. 142.

C'est le feu d'Abel que renia l'ennemi, Éblis; c'est elle également qui éleva le prophète de la justice, Édris.

C'est le déluge de Noé où se noyèrent les démons; le feu d'Abraham [1], c'est-à-dire la vérité, et le feu du prophète Moïse.

Elle est l'esprit dont sortit Notre-Seigneur Jésus; et Moḥammed l'indiqua près de l'étang de Khomm [2], et puis Marqîs [3].

Elle s'est cachée sous la forme dans laquelle elle nous est apparue, ô mon ami, par un jeu de mots [4], et la voici devant mes yeux, sans limites et sans analogie [5].

Non, je ne me détournerai pas d'elle, car je suis gardé par elle-même, et moi, Yousouf, je suis le serviteur des justes et je hais tous les réprouvés.

Cette pièce est la seconde des deux qui ont été traduites par E. Salisbury. Le traducteur fait remarquer, dans une note, les ressemblances frappantes que présentent les croyances noṣaïries, telles qu'elles

[1] Il faut lire أَبْرَام. Ce mot est très curieux, en ce qu'il nous donne la transcription exacte de l'hébreu אַבְרָם.

[2] Sur l'étang de Khomm, situé près de Djoḥfa, entre la Mecque et Médine, voy. *Iacut's Moschtarik*, éd. Wüstenfeld, p. 322; et sur la scène qui s'y est passée, cf. la trad. de Chahrastâni par Haarbrücker, t. I, p. 185. Voy. aussi plus loin, p. 235, note 2.

[3] Salisbury corrige ce mot en « Mâr Kais », contre le mètre, et il ajoute en note : « In the original مرقيس, which seemed to call for some emendation. » Comme il est question dans ces vers de personnages appartenant à l'histoire de la religion chrétienne, on pourrait supposer que ce nom est celui de l'évangéliste saint Marc.

[4] En effet, par une sorte de *tadjnîs*, le mot هيقات peut devenir هبقات; or le mot هبق nous est connu par une note de Soleïmân-Efendi (*Bâk.*, p. 64; Salisb., p. 292); il est synonyme de « lune » (ه + ب + ق, initiales de هلال, بدر et قمر).

[5] C'est-à-dire : rien ne peut lui être comparé.

sont exposées par le poète, avec certains dogmes du christianisme. Ce rapprochement est indéniable. Toutefois, on pourrait supposer que l'auteur s'est plutôt préoccupé, dans cette pièce, de cacher les dogmes de sa religion sous des allusions au culte chrétien, tandis que les pièces de vers qui précèdent cherchent plus volontiers leurs comparaisons dans le cycle de la tradition musulmane.

II.

وله ايضًا من قافية حرف الرآء واسمه المعراج

سريتُ مجدًّا فى طلب السرور لنفسى بالتنزُّهِ والحبورِ
الى ان طفت للسبع الاراضى وجلتُ سهولها ثم الوعورِ
رأيت من العجايب ليس تحصى وقد عايتت للسبع البحورِ
وقد شاهدت قافًا فى عيانى مع البحر المحيط بهِ الزخورِ
ظفرت بدرّة منه وانّى بلغت بها الظلام وكلّ نورِ
وسدّ آسكندر فى رأى عينى لقد شاهدته يا ذا الخبيرِ
وياجوج وماجوج جميعًا رأيتُ طويلهم ثم القصيرِ
وشمس الافق مغربها فانّى بلغت اليه فى جدّى وسيرى
بعين حامية تغرب وتخفى بماءٍ اسود صعب خطيرِ
ويونس بحره ايضًا عيان ونون حوته يا ذا الخبيرِ
وايضًا قد رأيت الخضر جهرًا وهو انزع وليس له نظيرِ
وروح القدس جبريل حملنى وعلّى بى الى السقف المنيرِ

وجوّلنى السوامى السبع كلًّا بلغتُ بحمد مولاى الغفورِ
ويوسف نجل ابراهيم عبدٌ لمن قد قرّ فى يوم الغديرِ
وتابع نجل حمدان الخصيبى وشانئ كلّ ختّار كفورِ
على موسى الكليم اهدى صلاتى وهو المختار سيدنا البشيرِ

FRAGMENT DU MÊME AUTEUR, RIMÉ EN *R*, ET NOMMÉ L'*ASCENSION* (MÈTRE *wâfir*).

Je partis un soir en hâte, à la recherche de la gaieté pour mon âme, en me divertissant et me livrant à la joie;

Je fis ainsi le tour des sept terres; je traversai les plaines et les montagnes escarpées.

Je vis des merveilles qu'on ne peut nombrer; je contemplai aussi les sept mers.

Je vis de mes propres yeux la montagne de Qâf, avec la mer tumultueuse qui l'entoure.

Je pus m'y emparer d'une perle, par laquelle je parvins au séjour de l'obscurité et de la lumière.

La digue d'Alexandre, je la vis devant moi; oui, je l'ai contemplée, ô toi qui te crois expérimenté!

Gog et Magog tout entier (je le vis aussi), je vis ses grands et ses petits.

Je pus parvenir à l'occident du soleil céleste par mes efforts et ma marche continue.

Il se couche dans une source d'eau chaude, il y disparaît; cette eau est noire et pleine de dangers et de périls.

La mer dont parle Jonas, je la vis également, ainsi que le poisson (qui l'engloutit), ô toi qui te crois expérimenté!

Pareillement je vis Khidr face à face; il est chauve et n'a pas de semblable dans le monde.

L'Esprit-Saint, Gabriel, m'emporta[1] et me fit monter jusqu'à la terrasse lumineuse.

[1] Il faut lire, pour la mesure, حَمَلَنِي (forme vulgaire).

Il me fit voir les sept cieux[1] tout entiers, que j'atteignis par la grâce de mon maître, le miséricordieux.

Yousouf, le fils d'Ibrahim, est le serviteur de ceux qui confessent le jour de l'Étang[2],

Et il obéit à Ibn-Ḥamdân Khoṣaïbi; il montre sa haine à tout perfide et infidèle.

J'adresse[3] mes prières à Moïse, l'interlocuteur (de Dieu), qui est l'élu et celui qui annonce la bonne nouvelle.

« C'est, ajoute naïvement Soléïman-Efendi, emporté par son ardeur de néophyte, en racontant de pareilles futilités et d'autres semblables, que les Noṣaïris égarent l'esprit de leur peuple, et lui font croire qu'ils peuvent monter au ciel. »

[1] Littéralement : « les sept élevées » (pluriel de سامية).

[2] L'une des grandes fêtes de l'année, chez les Chiites, et la plus grande de toutes chez les Noṣaïris (*Bâk.*, p. 34). Elle tombe le 18 dou'-l-ḥidjdjé. Voici, d'après Maqrizi, la manière dont elle était célébrée en Égypte, sous la domination des khalifes fatimites : « Ce jour était, dit l'historien arabe, une occasion qu'on saisissait pour le mariage des femmes veuves; on avait aussi la coutume d'y distribuer des vêtements et des présents aux grands de l'empire, aux *réïs* (employés supérieurs de l'administration civile), aux chéïkhs et aux émirs, aux hôtes étrangers et aux professeurs distingués et privilégiés. On y égorgeait aussi des victimes, dont la chair était distribuée aux employés de l'État; on y affranchissait des esclaves; il y avait encore d'autres cérémonies, comme dans les fêtes dont nous avons parlé précédemment. » (Maqrizi, *Khitat*, éd. de Boulaq, t. I, p. 492.) Sur la fête de l'Étang et son origine historique, voyez une note de S. de Sacy, *Chrestom. arabe*, 2e éd., t. I, p. 193, où ce passage de Maqrizi est cité, mais en abrégé.

[3] B. أهدو.

III.

شعر للشيخ ابرهيم شيخ العيدية من سلالة الشيخ يوسف ابى ترخان

نديمى هات لى زينا[1] من العلكوم يا عينى
انا واياك نتمشّى الى دير الرهابينِ
ننادى راهب الرهبان هات الخمر واسقينى
ونلقى هذه الاحزان فى حكم الملاعينِ
نسير لذلك السلطان نخترق الصواوينِ
لسلطان[2] النصارى قد نفوز به بتبيينِ
لانّه حاكمٌ منصفٌ وحكمه بالقوانينِ
نقول له أيا[3] سلطاننا نحن الميامينِ
ندين بدين مريمة ونبغى سرّ آمينِ
نطيعُ الروح أيّسوع[4] ونحبو بالشعانينِ
فاخذونا لصيوان به الهيفات لامينِ
وقسيس تلاقانا وقسّس فى البساتينِ

[1] B. الزين.
[2] B. سلطان.
[3] B. يا. Cette correction, ainsi que la précédente, nous a été suggérée par le mètre.
[4] Le mot est ainsi écrit dans le texte. Il se rapproche plus de la forme employée par les chrétiens, يَسُوع, que de celle dont se servent les musulmans, عِيسَى. Conf. G. de Tassy, *Mémoire sur les noms propres*, etc., 2e éd., Paris, 1878, p. 20.

وقد مرَّ بنا فوجًا اساقفة ميامينى
ودلونا لخوريهم لطيفًا حسنهُ زينِ
ففتّشنا فلاقانا على دينه مدينينِ
فاكرمنا له يبًّا[1] ونزهنا الجليليينِ
فارسلنا لمطران عليه اللبس بالغَيْنِ
فافردنا له زيًّا واخزينا الشياطينِ
فدلونا لبطركهم وهو من آل ياسينِ
لطيفًا حسنه عجبًا يفوق على العزيزينِ
فلما قد راءنا قال اهلاً بالمجانينِ
وبوّانا بخيرات فيما بين البساتينِ
وابراهيم قد يعبد لرب ربَّ ربّينِ
سليلة احمد بحمده ما لاح الجديدينِ

VERS DU CHÉÏKH IBRAHIM, CHÉÏKH DU VILLAGE DE 'IDIYYÉ[2], DE LA FAMILLE DU CHÉÏKH YOUSOUF ABOU TARKHÂN (MÈTRE *wâfir*).

Ô mon commensal, apporte-moi les ornements pris au Robuste! Marchons ensemble, ô mon cher, vers le couvent des moines[3]!

[1] B. يب. La même phrase étant répétée correctement dans le commentaire qui accompagne cette pièce de vers, j'ai rétabli la leçon telle que l'exigent la mesure et la grammaire.

[2] 'Idiyyé est un village situé aux environs d'Antioche et habité par des Noṣaïris de la secte des Chémâliyéhs. (*Bâkourah*, p. 56.)

[3] Pour scander le second hémistiche de ce vers, il est indispensable de le prononcer à la façon de l'arabe vulgaire : *Ana wiyyak netmachcha*, أَنَا وِيَّاك نَتْمَشَّى.

Nous crierons au supérieur des anachorètes : Apportez-nous du vin et versez-nous à boire ; nous laisserons toutes ces tristesses à la charge des maudits.

Nous irons vers ce sultan ; nous fendrons les pavillons [1] pour aller vers le roi des chrétiens, par la manifestation de qui nous serons sauvés.

Car il est un maître juste, qui juge d'après la loi ; nous lui dirons : Ô notre maître, nous sommes les bienheureux !

(Car) nous suivons la religion de Marie [2], et nous désirons savoir le mystère du mot *amen ;* nous obéissons à Jésus, l'Esprit (de Dieu), et nous donnons des rameaux (lors de la fête).

Or, ils nous conduisirent dans un pavillon où se trouvait Haïfât, puis les deux *Lâms* [3], et un prêtre vint à notre rencontre, en psalmodiant dans les jardins.

Et voici que des évêques fortunés passèrent en troupe près de nous, et nous conduisirent à leur curé [4], doucement ; sa beauté était un ornement.

Nous cherchâmes, et nous rencontrâmes des dévots à sa religion ; nous l'honorâmes, en disant : *Yabb !* et nous écartâmes les gens illustres.

Nous envoyâmes chercher un évêque, revêtu d'un habit

[1] Le mot صواوين, qui ne se trouve pas dans les dictionnaires, est embarrassant. Régulièrement, il pourrait être le pluriel de صَوَّان « pierre dure, rocher » ; mais ce sens ne convient guère ici. On pourrait aussi, à la rigueur, le considérer comme un pluriel de صِيوَان, mais alors ce serait une forme de l'arabe vulgaire (conf. حَوَاوِين, pluriel de حَيْوَان). Ce mot صِيوَان lui-même est une forme vulgaire, comme qui dirait une *scriptio plena* de صِوَانٌ « garde-robe », mais plutôt « pavillon isolé », et aussi « serre chaude ».

[2] Remarquez la forme insolite مَرْيَمَةٌ pour مَرْيَمُ.

[3] Je n'ai pas trouvé d'explication satisfaisante pour cette expression, que je ne suis pas sûr d'ailleurs de bien traduire.

[4] خُورِى, au pluriel خَوَارِنَة *khawarne*, expression caractéristique de la langue des populations chrétiennes de Syrie.

valant deux mille pièces de monnaie; nous lui réservâmes un vêtement et nous détruisimes les démons.

Puis ils nous indiquèrent leur patriarche, qui est de la famille de *Yâ-sîn* [1]; doux, merveilleusement beau, et dépassant tous les puissants.

Lorsqu'il nous vit, il s'écria : Soyez les bienvenus, vous qui êtes fous! Puis nous entrâmes dans des demeures délicieuses, situées au milieu des jardins.

Ibrahim adore un maître, le Seigneur des deux seigneurs [2], la fille d'Ahmed (Mohammed), et chante ses louanges tant que brillent les deux astres toujours nouveaux (le soleil et la lune) [3].

L'incohérence des pensées et du style de cette pièce de vers dépasse tout ce que nous avons vu jusqu'ici; elle est, en outre, écrite dans une langue vulgaire qui a des prétentions à se rapprocher de l'idiome classique. Voici le commentaire qu'y joint Soleïmân-Efendi : « Quand l'auteur de ces vers les composa, il était encore jeune, et cependant il avait déjà lu les livres écrits par ses devanciers. Le patriarche dont on parle dans ce fragment est ʿAli; le supérieur des moines et l'évêque, c'est Moḥammed; Selmân Fârisi est appelé le curé; le prêtre et le diacre ne sont autres que El-Miqdâd [4]. Les moines et Haïfât sont les étoiles

[1] Mots cabalistiques qui forment le titre de la sourate XXXVI du Qorân.

[2] C'est-à-dire le *Ma'na*, ainsi que les deux hypostases qui complètent la trinité noṣaïrie.

[3] Il faudrait الجديدان. Cette expression signifie ordinairement, en arabe classique, « le jour et la nuit ». Voy. *Séances de Hariri*, 1re éd., p. 327. J'ai cru devoir la traduire un peu différemment.

[4] El-Miqdâd Ibn el-Aswad el-Kindi, le premier des cinq *Yatîms*.

des sept premiers degrés du monde supérieur[1]. Le pavillon désigne l'espace où se trouvent les étoiles. Les maudits dont on parle sont les sectateurs de l'islamisme. Quant à ce passage : « nous l'honorâmes, en disant *Yabb!* » il contient une allusion au calcul numérique par le moyen des lettres arabes. En effet, le ى vaut dix et le ب deux; le total de ces deux chiffres est douze, qui est le nombre des imâms dont nous avons donné les noms dans le commentaire de la troisième sourate[2]; ce sont tous des incarnations du *Maʿna*. « Nous lui réservâmes un vêtement » signifie : nous avons confessé l'unité des sept *coupoles* qui vont d'Abel à ʿAli, parce que les Noṣaïris croient que ce sont les incarnations d'une seule et même personne. Les démons que l'auteur dit avoir détruits, à la fin du fragment, sont, d'après les Noṣaïris, les neuf compagnons[3]. »

Historiquement parlant, il était l'un des principaux compagnons de Moḥammed. Sur son opposition à l'élection d'ʿOthmân, voyez Masʿoudi, *Prairies d'or*, t. IV, p. 275. On sait que chez les Druzes il était considéré comme une incarnation de Dhou-Maṣṣa ou de l'Âme universelle. (S. de Sacy, *Exposé*, t. II, p. 249.)

[1] Les Nosaïris croient qu'il existe quatorze degrés de sanctification, et divisent ceux-ci en deux grands groupes, celui du monde supérieur ou monde des *Lumières*, et celui du monde inférieur ou des *Esprits*. Nous reviendrons en détail sur ce point, à propos d'une des pièces de vers suivantes.

[2] *Bâh.*, p. 14; Sal., p. 241.

[3] Quels sont ces « neuf compagnons », maudits par les Noṣaïris, et, par conséquent, considérés probablement comme saints par les musulmans orthodoxes? Je crois qu'il est fait allusion aux dix compagnons de Mohammed, nommés العشرة المبشّرة, qui ne montent plus, en effet, qu'à *neuf* personnes, si l'on a soin de retrancher de ce

III.

FRAGMENTS INÉDITS.

Les pièces de vers qui suivent sont tirées de deux manuscrits de la Bibliothèque nationale de Paris. Les deux premières se trouvent dans le volume du supplément arabe coté 275 D, fol. 80-83; les deux autres dans celui qui est indiqué par le n° 275 E, fol. 74-76.

I.

قال العبد الفقير الكاتب يوسف ابياتًا فى وزن
منظوم الشيخ على بن صارم قدّس الله روحه امين

سألتُك يا إلاهى بالنبيّا باحمدِ إسمك النور الجليّا
بفاطر فطرة الرحمن حقًّا وبالحائيْنِ والاسم الخفيّا
بزين العابدين ومن يليه امام باقر النور الصفيّا
ومُنْجِز وعده أملى وحسبى بيوم الحَشْر يدعا جعفريّا
وفى موسى كظيم الغيظ أملى وفى نَجْلهِ الرضا أعنى عليّا
وبالجواد جَوْدَكْ يا كريم وغُفْرانَكْ وعفوك مرتجيّا
وبالعاشر مولانا علىّ وبالحسن الأخير العسكريّا
وبالقايم حجة كل عصرٍ[1] ومغنى كلّ جبّارٍ عشيّا

nombre le khalife 'Ali, ce qui est naturel. Voyez M. d'Ohsson, *Tableau de l'empire othoman*, t. I, p. 303; Ibn-Khallikân, t. I, p. 426, note 10.

[1] Ms. عصرًا.

مبيد المشركين وكل رجسٍ ومغنى كلّ طاغٍ[1] ارتميّا
وبالسبع القباب ظهرتَ فيها قباب الذات سبعة معنويّا
وذات الاسم تسعة ارتجيهم بيوم الحشر ارجوهم مليّا
بآدم نوح يعقوب المسمّا وموسى ثمّ هارون النبيّا
سليمان وعبد الله دخرى وعيسىَ والامام محمديّا
بجبرائيل بِا ئيل وحام ودان ثمّ عبدٍ للعليّا
وروزَبَهْ يكن[2] لى فى معادى وسلمان يسمّى[3] سلسليّا
بحقّ البيت والركن اليمانى وبالستّ القباب الهمميّا
وبالسبع العقاب من السوامى مراقى النور والسبع الدنيّا
واشخاصٍ ثمانٍ حاملاتٍ لعرشك يا قديم ازليّا
بحرمة ما سألتك يا إلاهى تعصّمنا من الداء الدويّا
أقِلْنى عثرتى واجِبْ دُعائى وارحم عبرتى واحلم عليّا
واغفر ما تقدّم من ذنوبى وممّا قد تأخّر من جنيّا
وكن لى راحمًا فى يوم حشرى اذا ما صرتُ فى رمسٍ تويّا
انا عبدٌ ذليلٌ[4] مستجيرٌ ببابك عُذْتُ واقفًا ملتجيّا
وقولك قلت ادعونى عبادى أُجِبْ منّا دعانا يا وصيّا
واجمعنا بساداتٍ تقات مع الأبرار فى دار الصفيّا

[1] Ms. طاغى.
[2] Ms. وروزبت تكن.
[3] Ms. تسما.
[4] Ms. دليل.

وحمدًا لك ما هبّتْ رياحٌ[1] عليها فى غدوٍّ[2] وعشيّا
ويوسف عبدكم يا آلَ صادٍ[3] مقيمٌ على الولا مَيْتًا وحيّا
غريبٌ[4] الاب عبد الله جدّى والدّالى له وطنٌ حميّا[4]
يؤرّخ نظمها غينٌ ورآءٌ وجيمٌ يَدْرِها فطنٌ دريّا
موازن إبن صارمٍ فى شداه يقدّسه الإله الانزعيا
ومن عين الجبا يسقا رحيقًا ومن انهارها يصدر ريّا
فطابقتُهُ بأقوال وفعلٍ على رأى الخصيبىّ مقتفيّا
اجاد بفضله لمّا تبدّا سألتك يا الاهى يا عليّا
وصلِّ على البشير النور طاها وصفوته امامات البريّا

VERS COMPOSÉS PAR LE KÂTIB YOUSOUF
SUR LE MÈTRE D'UN POÈME DU CHÉÏKH ʿALI IBN-ṢÂREM
[DIEU SANCTIFIE SON ÂME!][5].

Je t'implore, ô mon Dieu! au nom du Prophète, Moḥammed, ton *Ism*, cette lumière brillante; au nom de Fâtir[6],

[1] Ms. رياحًا.
[2] Ms. فى غدوًّا (*sic*).
[3] Ms. يا الٌ صادًا.
[4] Ce vers et le suivant se trouvent en marge de la pièce de vers (fol. 81 r°).
[5] Mètre *wâfir*.
[6] Nom que les Noṣaïris donnent à Fâṭima, fille de Mohammed et épouse d'ʿAli. Cf. *Bâk.*, p. 12. Salisbury (p. 240), qui a traduit ce passage du *Bâkourah*, où il est question des cinq prières obligatoires de chaque jour, qui sont placées sous l'invocation de cinq personnes de la famille de Mohammed (cf. Stan. Guyard, *Fetwa d'Ibn-Taïmiyyah*, p. 24), s'exprime ainsi : « That (time of prayer) of Fâtimah, in the afternoon; » le texte original est conçu de la manière suivante : « La

réelle religion du miséricordieux, de Hasan et de Hoséïn [1], ainsi que du nom mystérieux [2];

Au nom de Zéïn el-ʿÂbidîn, et de celui qui le suit, l'imâm (Moḥammed) Bâqir, la lumière pure; de celui qui accomplirâ sa promesse, qui est mon espérance et mon garant au jour du jugement dernier, et qu'on appelle Djaʿfar.

Je te supplie aussi, au nom de Mousa, celui qui contient sa colère, en qui est mon espoir, de son fils ʿAli, surnommé Riḍa, de Djawwâd, qui est ta bonté même, ô généreux! et qui espère ton pardon et ta grâce,

Au nom du dixième (imâm), notre maître ʿAli (Hâdi), et de Hasan le dernier, qu'on appelle ʿAskéri;

Au nom de celui qui se lèvera, preuve de tous les siècles [3], et qui, au soir, détruira tout tyran orgueilleux,

prière de l'après-midi pour Fâṭir (c'est-à-dire Fâṭima).» Cette remarque, à cause de son importance, ne méritait pourtant pas d'être passée sous silence.

[1] Littéralement : « les deux lettres Hâ ». Le sens est indubitable.

[2] C'est-à-dire Moḥsin, troisième et dernier fils de Fâṭima, surnommé سر الخفى (pour السرّ الخفى). Sur l'origine de ce nom, voyez *Bâkowrah*, p. 12; Salisbury ayant totalement omis ce dernier passage, je vais en donner ici la traduction : « Voici, dit Soléïmân-Efendi, quelle est la cause qui lui fit donner ce surnom : les Noṣaïris croient que sa mère le mit au monde avant terme (de là le nom de سرّ « mystère »); et comme également il s'acquit peu de célébrité dans le monde, on lui donna ce surnom (de خفى « caché »). La secte des Kélâziyéhs le considère comme étant (une incarnation du) *Ma'na*; en effet, ils disent (par manière de proverbe), « Moḥsin le mystérieux se cache dans l'intérieur du *Qâf*; » or le *Qâf* est la Lune (représentation visible du Ma'na, cf. ci-dessus, p. 197). Les autres Noṣaïris, au contraire, ne le considèrent que comme un *Ism*. » Le texte étant assez peu clair dans l'original, je vais le transcrire ici : وسبب تسميته بسرّ الخفى هو اعتقادهم بأنّ أُمّه طرحته سقطًا ولعدم اشتهاره بين الناس دُعى بهذا الاسم ففرع الكلازية تعتبره معنًى وتقول ان محسن الخفى فى باطن القاف مختفى فالقاف هو القمر وباقى النصيرية يعتبرونه اسمًا ۞

[3] C'est-à-dire Mohammed el-Mahdi, douzième et dernier imâm.

Qui anéantira les polythéistes et toute race impure, qui fera périr les rebelles à l'oreille pendante [1];

Par les sept *coupoles* dans lesquelles tu t'es manifesté personnellement, à sept reprises, ô *Sens* divin!

Par les neuf incarnations de l'*Ism*, que j'implore, et en qui j'aurai recours plus tard, au jour de la résurrection [2];

Par Adam, Noé, Jacob l'exalté, Moïse, puis Aaron le prophète; par Salomon, ʿAbdallah Dakhri, Jésus et l'imâm Mohammed [3];

Par Gabriel, Jaël, Cham, Dan, puis l'esclave d'ʿAli [4]; par Rouzebeh (Ibn-Marzubân), qui sera mon partisan lors de ma résurrection; par Selmân, que nous nommons *Salsal* [5];

Par le pèlerinage de la maison sainte, la colonne du Yémen, et les six coupoles de Hannam [6];

qui porte, en effet, les surnoms de قائم et de حجّة. Cf. Chahrastâni, traduit par Haarbrücker, t. I, p. 193.

[1] أَزْنَمَيَا de أَزَّنَمَ?

[2] Ces neuf incarnations sont mentionnées dans les deux vers suivants. Niebuhr (*ubi supra*) ne donne que sept de ces noms, correspondant aux sept périodes d'incarnation du *Maʿna;* les deux autres cités par l'auteur de ces vers sont Aaron et ʿAbdallah Dakhri.

[3] Mahomet est, en effet, considéré par les Noṣaïris comme le premier des douze imâms; on conçoit qu'ʿAli, promu au rang de divinité suprême, devait perdre cette qualification d'*imâm*. Voyez la liste des douze imâms, donnée par Soléimân-Efendi, *Bâk.*, p. 14 (cf. Salisbury, p. 241).

[4] C'est-à-dire ʿAbdullah (Allah = ʿAli) Ibn-Schamaan, dans l'ouvrage cité par Niebuhr (même endroit). Il faut lire ce nom ʿAbdallah Ibn-Samʿân, d'après Wolff, *Katechismus der Nossairier*, p. 304 (dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande, t. III, 1849).

[5] Ce sont les sept incarnations de la Porte, correspondant aux sept périodes d'incarnation du *Maʿna*.

[6] *Sic in ms.* Ce nom se rapproche beaucoup de celui des coupoles dites *bahnaniyéhs*, القباب البهمنية, personnifications de la Porte, que l'on trouve dans un article de M. Catafago (*Journal asiatique*, juillet 1848, p. 74).

Par les sept routes élevées des rangs supérieurs, degrés de la lumière, et les sept rangs inférieurs [1];

Par les huit personnes qui portent ton trône [2], ô éternel dans le passé et dans l'avenir!

Par la considération de l'invocation que je viens de t'adresser, ô mon Dieu! nous serons affranchis de tout mal funeste.

Pardonne-moi mes fautes [3], exauce ma prière; aie pitié de mes larmes, et sois-moi indulgent.

Remets-moi mes anciennes fautes, ainsi que les péchés que j'ai pu commettre plus tard [4].

Sois-moi miséricordieux au jour du jugement, alors que je serai anéanti dans le tombeau.

Je suis un humble serviteur qui te demande secours, et qui est revenu à ta Porte pour implorer ton aide.

[1] Sur les quatorze degrés de sanctification, voy. *Bâk.*, p. 23 (Salisbury, p. 251), et plus loin, p. 250, note 3.

[2] Ces huit personnes, que l'on appelle encore « les huit robustes porteurs du Trône », sont, ainsi que l'explique Soleïmân-Efendi, الألفاظ الأبجدية, c'est-à-dire les huit groupes artificiels formés par les lettres de l'alphabet arabe, rangées selon la formule ابجد هوز, etc. On sait d'ailleurs que les Arabes ont toujours voulu donner à ce groupement une explication cabalistique ou soi-disant historique, absolument dénuée de fondement. Cf. Stan. Guyard, *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis*, p. 116 et 117. Quant aux huit porteurs du trône, ce sont les huit anges mentionnés dans le Qorân, ch. LXIX, v. 17, expliqués d'une façon allégorique. On retrouve la même idée chez les Druzes (S. de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, t. II, p. 66).

[3] L'expression اقال الله عثرتك se lit dans le *Fakihat al-Kholafâ*, p. 95. On trouve le verbe اقال employé absolument dans un vers de Mohammed ben Kélâzo, cité dans le *Bâkourah*, p. 64 (Salisbury, p. 292) : اقلنى من الترداد من محنة الشقا « *Délivre-moi* (par ton pardon) du retour ici-bas, du malheur de la damnation ».

[4] جنيًا est pour جنيّة.

Tu nous as dit : invoquez-moi, ô mes serviteurs[1] ! Exauce donc nos prières, ô héritier du Prophète[2] !

Réunis-nous aux seigneurs pieux et aux dévots dans la demeure de la pureté.

Louanges à toi tant que les vents souffleront sur cette demeure, soir et matin.

Yousouf est votre serviteur, ô famille de Sâd[3] ! Il est, mort ou vivant, ferme dans l'amour qu'il vous porte.

Mon père est étranger; mon grand-père fut ʿAbdallah, et le village d'Ed-Dâli fut pour lui une patrie sûre.

Un *ghaïn*, un *râ* et un *djim* forment la date de la composition de ces vers[4]; une intelligence ouverte[5] le comprendra facilement.

(Yousouf) a rimé sur le même mètre[6] qu'Ibn-Ṣârem dans le terme prescrit (que la Divinité au front chauve [ʿAli] le sanctifie!).

Il boit un vin pur, tiré de la source de la plaine, et de ses fleuves s'exhale une bonne odeur.

J'ai comparé (ces vers) avec les paroles et les faits, en suivant l'opinion de Khoṣaïbi.

En se manifestant, il nous a accordé ses bienfaits; je t'implore (encore une fois), ô ʿAli, ô mon Dieu!

[1] Allusion à un passage du Qorân, XL, 62.

[2] C'est ainsi, en effet, qu'ʿAli est fréquemment désigné par les musulmans. Il est d'autant plus étrange de voir un auteur noṣaïri employer cette expression, qu'elle implique une sorte de subordination d'ʿAli à Moḥammed, tandis que ces sectaires pensent tout le contraire. Cf. Reinaud, *Monuments arabes*, t. II, p. 150.

[3] Voyez ci-dessus, page 222, note 3.

[4] L'addition des valeurs numériques de ces trois lettres donne le chiffre de l'année de l'hégire 1203 (commençant le 2 octobre 1788).

[5] درق ne se trouve pas dans les dictionnaires.

[6] La troisième forme du verbe وَزَنَ n'a pas ce sens dans nos lexiques; mais celui que je lui attribue est indubitable, si on le compare avec le titre même de la pièce de vers, où cette forme est employée dans le même sens.

Protège ton envoyé, cette lumière représentée par les lettres طه [1], et ses élus, les imâms du genre humain [2].

II.

قال الشيخ على بن صارم قدّس الله روحه

سألتك يا الاهى يا عليًّا ... بأحمد إسمك الميم الرضيًّا
وبابك سلسل اسألك فيه ... وأيتام الهُدَى سبل الثريًّا
بنقباء ونجباء تليهم ... ومختصّين ثم الخلصيًّا
وممتحنين هم ختم المعالى ... وسبعة قد تليهم باشريًّا
مقرّب والكروبى زبل كربى ... وجرنى من بنى [3] ايشماوميًّا
وروحانى مروّح كلّ قلبٍ ... لعبدٍ عارفٍ فَهِمٍ [4] دريًّا
وكلّ مقدّسٍ مع سايحينَ [5] ... ومستمعٍ ولاحق مرتقيًّا
بهم اسألك يا مولا الموالى ... لتغفر لى وانا العبد الجنيًّا
وكن لى راحمًا فى يوم بعثى ... اذا اعرضت زلّاتى عليًّا
انا العبد المقرّ بعظم ذنبى ... وانت الرب تغفر للاسيًّا
اذا ما صرتُ فى قبرى ولحدى ... وحيدًا أن تكونَ لى مونسيًّا

[1] Lettres cabalistiques qui forment le titre de la sourate xx du Qorân, et qu'on applique comme épithète à Mahomet. Cf. Ibn-Batoutah, *Voyages*, traduits par C. Defrémery et Sanguinetti, t. III, p. 328.

[2] بريًّا est pour برِيَّة.

[3] Ms. بنو.

[4] Ces trois mots sont à l'accusatif dans le ms.

[5] Ms. سايحينا (*sic*)

وحقك ليس لى امل سواك وما جا[1] منك فى قلبى مريًا
عرفتك فى مقامات التجلّى تجليت لموسى موسويًا
ونزهتك عن قول التهامى اذا قالوا امام باشريًا
وأثبتّك يا معنى المعانى قديمًا سرمديًا أزليًا
أُقرّ بسبعةٍ اظهرت فيها باثباتٍ ولا شكٍّ وغيًا
بهابيلْ شيثَ يوسفَ ثم يوشَعْ وآصف ثم شمعون الصفيًا
وحيدرة المسمّا فى كناه امير النحل مولانا عليًا
عليه توكّلى سرّى وجهرى امامٍ لاسمه كان الوصيًا
اذا قالوا اللواح يا ابن صارم فمن لك يا على قلت عليًا
برغم الناكثين العهدَ فيه الزور والغول الشنيًا
عليهم لعنةُ الرحمٰن تترى وانى من مقالتهم بريًا

VERS DU CHÉÏKH ʿALI IBN ṢÀREM (MÈTRE *wâfir*).

Je t'invoque, ô mon Dieu, ô ʿAli, au nom de ton *Ism*, Mohammed l'agréé; au nom de ta Porte, Salsal (Selmân), et des *yatîms* de la bonne voie, l'épi des Pléiades;

Au nom des *naqîbs*[2], des *nadjîbs* qui les suivent, des Spécifiés, des Sincères;

Au nom des Éprouvés, qui forment le dernier degré des

[1] Il faut scander جاْ pour جاء, à la façon vulgaire.

[2] Cf. Stan. Guyard, *Fetwa d'Ibn-Taïmiyyah*, p. 27, note 3. Les Noṣaïris modernes ont aussi donné ces noms de *naqîb* et de *nadjîb* à des ministres inférieurs du culte, placés sous les ordres de l'*imâm*, comme les diacres sous ceux de l'officiant; cela ressort évidemment du récit que fait Soléïmân-Efendi des cérémonies de l'initiation, dans les premières pages du *Bâkourah*.

rangs supérieurs; au nom des sept degrés suivants, heureux également, les Rapprochés (les Archanges [1]), les Chérubins, (oh! fais cesser mon chagrin [2] et protège-moi contre les fils d'Ichmaumiyyah (?);

Les Spirituels, qui tranquillisent le cœur des mortels initiés, intelligents et perspicaces;

Les Sanctifiés, les Voyageurs, les Auditeurs et les Conjoints qui cherchent à s'élever [3];

C'est en leur nom que je t'invoque, ô maître des maîtres! pour que tu me pardonnes, à moi pécheur.

[1] Les musulmans orthodoxes appellent les archanges الملائكة المقرّبين, expression analogue à celle dont on se sert dans la théogonie noṣaïrie. Cf. M. d'Ohsson, *Tableau de l'empire othoman*, t. I, p. 431.

[2] Traduction libre. Je ne puis me rendre compte du rôle du mot زيل dans cette phrase. Ce pourrait être le passif de زال, mais l'emploi de la voix passive serait difficilement justifiable. Il vaudrait mieux corriger en زَالَ.

[3] Dans la septième *sourate* de la liturgie noṣaïrie (*Bâkourah*, p. 22; Salisbury, p. 250), on trouve les mêmes mots, rangés absolument dans le même ordre, et le texte ajoute : « Car ce sont là les divers degrés; puisse le monde de la pureté être sanctifié! » Voici de quelle manière Soléïmân-Efendi explique cette expression : « Les *degrés* dont il est fait mention dans ce chapitre sont au nombre de quatorze. Les sept premiers de ces degrés, qui comprennent les classes s'étendant depuis les *Portes* jusqu'aux Éprouvés, embrassent cinq mille personnes; on les nomme le *Grand monde des Lumières;* on croit que ce sont les sept cieux mentionnés dans le Qorân, et qu'on prétend avoir existé avant la création du monde; ces degrés comprennent toutes les étoiles qui existent, à l'exclusion de la Voie lactée. Les sept autres degrés, qui vont des Rapprochés aux Conjoints, et qu'on appelle le *Petit monde des Esprits*, renferment cent dix-neuf mille personnes; on estime que ces degrés correspondent aux sept terres mentionnées dans le Qorân; on croit aussi qu'ils forment la Voie lactée, composée des âmes de ceux qui se sont délivrés des habitats charnels en confessant AMS, etc. » C'est exactement, avec plus de détails, ce que dit le *Catéchisme*, traduit par Wolff, p. 306.

Sois miséricordieux, au jour de ma résurrection, lorsque mes péchés me seront représentés.

Je ne suis qu'un homme avouant ses crimes énormes, tandis que tu es le Seigneur qui pardonne à celui qui est plongé dans la douleur.

Lorsque je serai seul dans mon tombeau, mon sépulcre, je t'en supplie, deviens mon compagnon.

Par ta justice, je n'ai d'autre espérance que toi, et tu ne m'as jamais envoyé de doute dans mon cœur [1].

Je t'ai reconnu dans les différentes époques de tes manifestations; tu es apparu à Moïse sous une forme mosaïque [2],

Et je t'ai éloigné de la parole du Téhâmite, lorsqu'on a dit de toi : cet imâm n'est qu'un mortel.

Je t'ai démontré, ô *Sens* suprême, éternel dans le passé, dans l'avenir, et sans fin!

Je confesse les sept formes sous lesquelles tu t'es manifesté d'une manière convaincante, sans qu'il puisse y avoir doute ou erreur,

(Savoir) Abel, Seth, Joseph, Josué, Âṣaf, Simon le pur, ainsi que sous la forme de ce lion que nous surnommons le Prince des abeilles [3], notre maître ʿAli,

[1] مريًا pour مَرِيَّة.

[2] C'est-à-dire sous une forme appartenant à la coupole de Moïse, القبّة الموسوية (sur cette expression, voy. *Journal asiat.*, juillet 1848, p. 75), autrement dit sous celle de Josué, incarnation du *Maʿna*.

[3] Cette expression, «prince des abeilles», revient constamment dans les prières de la liturgie noṣaïrie. «Ces abeilles, dit Soléïmân-Efendi, ne sont autre chose que les anges (*Bâk.*, p. 21; Salisbury, p. 249).» Les deux mots امير النحل voudraient donc dire «prince des anges». Il reste encore à savoir quelle est l'origine de cette bizarre appellation. On serait tenté de la rapprocher, au moins pour le sens, de celle de *Béelzebub*, בַּעַל־זְבֻב «prince des mouches». Le *Catéchisme des Noṣaïris*, que Wolff a traduit par extraits (p. 305), donne une autre explication de ce terme. D'après ce *Catéchisme*, les vrais croyants seraient eux-mêmes les abeilles : «Die wahren Gläubigen gleichen den Bienen, die sich die besten Blumen aussuchen,

En qui je me confie secrètement et publiquement, Imâm qui était l'héritier de son propre *Ism*[1].

Lorsque ceux qui m'injurient dirent : « Ô fils de Ṣarem, qu'as-tu à répéter ces mots : *ô ʿAli?* » je leur répondis : « Cela me regarde. »

En dépit de ceux qui voulaient rompre le pacte qu'ils accusaient de fraude et qu'ils couvraient de paroles de haine,

Que la malédiction du Clément descende successivement[2] sur eux! Certes, je me lave les mains de tous leurs discours.

Il se pourrait fort bien que ces vers fussent le modèle d'après lequel le kâtib Yousouf a composé la pièce qui précède celle-ci.

III.

قال الشيخ محمد الكلازى قدّس الله روحه

بدرٌ[3] أضاءْ مُتجلّيًا لمّا جاءْ بالنور كالمشكات والمصباحا
وبوادى القدس[4] المعظّم أشرقتْ أنوارهُ والمسك منه فاحا
ما بين غزلان تخال وجوههم زهر الربيع وسوسن وأقاحا
بوجوده ولّى الظلام وأشرقت كاساته مملّيّة[5] الاقداحا
واذا بدا متمنطق بلثامه اهل الغرام لقربه ترتاحا

darum heisst er ('Ali) so. » (Voy. aussi *Journal asiatique*, t. IX, 1826, p. 312.)

[1] Cela confirme ce que nous avons dit dans la note 2 de la p. 247.

[2] Sur l'expression تترى, voyez ci-dessus, page 218, note 2.

[3] Ms. بدرًا.

[4] Il faut lire, pour la mesure, بِوَادِى. Nous avons déjà rencontré plusieurs fois ce mot lu ainsi.

[5] Forme vulgaire du participe passif de مَلَأَ, au lieu de مَمْلُوءَة.

طلبوا جميعُ العارفين وصالَة وفى هواه راحت الأرواحا
يا ممطياء فوق كور شملةٍ حتّ المسير فما عليك جناحا
واقصد الى وادى الأراك تجِدْ به غزلان مسفرة [1] بغير وِشاحا
واعلمهم انى شغوفُ [2] بحبّهم وهيام قلبى فى جماهم طاحا
فعسَى يجودوا بالوصال وينعموا واسقا بحبّهم كُؤُوس الراحا
يا سادة فى نورهم قد انجلا الدَّيْجور وانقشع الظلام صباحا
جودوا لعبدٍ مولعٍ [3] فى حبّكم يرجى الرضا والسير والامراحا
فى ديركم والفوز فيما بينكم ويعود قلبى دائمَ الأفراحا
فانا الفقير محمّد ارجى الدعا من كلّ برٍّ صادقٍ مجاحا
وازنت من قد قال فى نظمٍ له وميض [4] برقٍ فى الأُبَيْرق لاحا

VERS DU CHEÏKH MOHAMMED EL-KÉLÂZI (MÈTRE *kâmil*).

C'est une lune qui découvre brusquement sa clarté et nous verse sa lumière comme une lampe ou un flambeau.

Elle a brillé dans le vallon honoré de la sainteté, et l'odeur du musc s'est aussitôt répandue.

Elle se trouve au milieu de gazelles dont le visage te paraît la fleur du printemps, le lys et la camomille.

[1] Cet hémistiche est très irrégulier, et pour lui donner un semblant de régularité, il faut lire غزلانُ مسفرّةٌ. Le premier mot devrait être indéterminé, mais cette poésie vulgaire semble dédaigner assez souvent l'emploi du *tanwîn* dans les cas exigés par la grammaire.

[2] La forme شَغُوفٌ ne se trouve pas dans les dictionnaires. Sur l'emploi abusif de la détermination dans ce mot, voyez la note précédente.

[3] Ms. لعبدًا مولعًا (*sic*).

[4] Ms. اميض.

Dès qu'elle s'est montrée, les ténèbres ont reculé, et on l'a vue verser le vin à pleins verres.

Lorsqu'elle a paru, enveloppée de son long voile, ses amants se sont empressés d'aller à sa rencontre.

Les initiés voulurent tous la posséder, car la passion qu'elle inspirait avait ravi leurs âmes.

Ô toi qui es assis sur une monture qui est *le cycle du vêtement*[1], hâte ta marche, car on n'a rien à te reprocher.

Va donc dans la vallée des *araks* (arbuste épineux), tu y trouveras des gazelles resplendissantes qui y apparaissent sans ceinture.

Fais-leur savoir que je suis entièrement pris par cette passion pour elles, et que l'ardeur de mon cœur s'est égarée jusque dans leur enceinte interdite aux profanes.

Peut-être consentiront-elles à m'accorder leurs faveurs et à me faire boire le vin délicieux de leur amour.

Ô mes seigneurs! l'obscurité[2] a disparu devant leur lumière, et les ténèbres ont été dispersées au matin.

Soyez généreux pour un homme que votre amour enflamme, et qui vous prie humblement de l'agréer et de le rendre gai et vif,

Dans votre couvent, car le salut est parmi vous, et mon cœur sera plongé dans une joie infinie.

Car moi, Mohammed, humble serviteur (de Dieu), je demande les prières de tout homme pieux, sincère et noble.

J'ai écrit sur le même mètre[3] que ceux qui avaient déjà composé des vers sur ce sujet, faible reflet d'un éclair qui a déjà brillé sur le brocard du firmament.

[1] Cet hémistiche est tout à fait obscur. Le mot عطلى est écrit d'une façon très irrégulière. Les deux derniers mots ont, je pense, un sens mystique qui m'échappe.

[2] Ce sens du mot دَيْجُورٌ manque dans Freytag, mais on le trouve dans le Dictionnaire de Lane.

[3] Voyez la note 6 de la page 247.

IV.

قال الشيخ حسن الاجرود رحمة الله عليه

قم الى الراح بانشراح فوق بسط من زهور
في فصول نيسان
واجعل جلوسك من صباح واستقبل الديجور
اياك تكن نعسان
وان كان جليسك سيد الملاح تحضأ بذاك النور
وتذهب الأحزان
واملا قدح خمرى، قرقف سلاف بكرى،
واشرب مع المحبوب، بالسرّ والجهرى

ان جاك نديم خالع اسقيه عكور خمرك
الواشى[1] يستأهل
وان جاك اخٌ[2] بارع تشرح به صدرك
في مجلسك عاقل
وان قلت لو سامع كاتم جميع امرك
عنده وفا حاصل
ذاك أخٌ حرى، ندبٌ تقى برّى،
هو غاية المطلوب، تشرح به الصدرِ

[1] Ms. الواش.
[2] Ms. اخا.

لا تكتم الاسرار عنه ولاتبدل
يوماً به للغير
والقى له التذكار للسر هو يحمل
من عادة اهل الخير
وان كان هو يختار وصلك له اوصل
واسرى بأحسن سير
واشهد عليه عشرى، من غير ذى عسرى،
واكتب له مكتوب، ان يحفظ[1] السرّى

واقرأ على راسه[2] وحلّفه[3] بالله
ان يلعن الأوّل
واملأ له كاسه سرًّا لعهد الله
على الخاتم الاول
شهّد به ناسه للشيخ عبد الله
الى الخصيبى عوّل
قد صار له ذكرى، بالنظم والشِعْرى،
قالوا الوشاة مجوب، عند ضيا البصرى

ذا قول حسين حلّاج بالزور والبهتان
قد خان ذى الملعون

[1] Ms. يحفض.
[2] Ms. راسوا, et aux deux lignes suivantes كاسوا et ناسوا.
[3] Ms. وحلّفوا.

ظنّ الخصيبى محتاج الأَرْدَى القرنان
الكافر المجنون
من قبله الحجّاج بالكفر والطغيان
مع الصبى مفتون
خلعه عن السرى، الى لضا سقرى،
يكنرهم مقلوب، كرًّا على كرّى

بالمسخ ما زالوا فى خمس خآتى
عنها فما حادوا
ايضًا ولا نالوا اقصا الإراداتى
يومًا كما رادوا
بل هم هو طالوا أحيا وامواتى
بالنسخ قد زادوا
والرسخ بالمجرى، عليهم يجرى،
كبيرهم مطلوب، بالضأن والبقرى

دعهم واقصد عين واطلب لما تختار
ان به عارف
والميم والحاءين فيهم لنا اسرار
والقلب متوالف

يا حبّ ذو الحسنين بالسرّ والاجهار
ودُمْ[1] هناك واقف
واطلب رضا السطرى، بالعسر واليسرى،
واركب لذى الاسلوب، فى السر والجهرى

انا حسن اسمى والأصل من عانى
ولى بها أجداد
ولى بها اهلى والربّ احيانى
وفُزْت بالأسعاد
نظمت ذى الجزلى من فضل رحمانى
ولى به أُستاد
لمن حوا الفخرى، أجزل فى العصرى،
حكم حكيم منسوب، بالنظم والشعرى

STANCES DU CHÉÏKH HASAN EL-ADJROUD (*zadjal*[2]).

Lève-toi, bien dispos, pour boire ce vin, sur un tapis de fleurs, au mois d'avril. Que la séance commence au matin; prolonge-la jusqu'à la venue des ténèbres, mais garde-toi de

[1] Ms. ودوم. Je ferai remarquer à ce propos que, dans la prononciation vulgaire de l'impératif des verbes concaves, la voyelle est fortement allongée; ainsi l'on prononce le mot دُمْ, comme s'il était écrit دُوم.

[2] Sur le genre de poésie populaire ainsi nommé, voyez Hammer-Purgstall, *Notice sur dix formes*, etc., *Journal asiatique*, août 1839, p. 162 et suiv., et *Notice sur les mowachchahât et les ezdjâl*, *ibid.*, p. 153.

t'assoupir. Et si ton commensal est la reine des belles, tu t'enflammeras à cette lumière, et les chagrins s'enfuiront.

Remplis une coupe de vin, — de ce vin capiteux sorti le premier du raisin non encore pressé, — et bois avec ta bien-aimée, — en secret et en public.

Si un convive affidé vient te trouver, verse-lui le vin trouble, et que les délateurs agissent à leur guise[1] ! Si un frère, supérieur aux autres, vient te rejoindre, ta poitrine se dilatera, tu seras raisonnable dans cette séance. Et si c'était un néophyte, capable de cacher ta situation, tu pourrais te fier à lui.

C'est un frère noble, — beau, craignant Dieu, pieux, — le terme de nos désirs, — la joie de nos cœurs.

Ne lui cèle point les mystères, et ne le change jamais pour un autre; jette-lui le souvenir (des ancêtres?), car c'est lui qui supportera le poids du secret; c'est ainsi qu'est la coutume des honnêtes gens. Si c'est lui qui désire ton amitié, accorde-la-lui, et marche d'accord avec lui.

Conjure-le dix fois, — sans faire de difficulté, — fais-lui prendre par écrit l'engagement — de garder nos secrets.

Lis-lui les prières, et fais-lui jurer par Dieu de maudire le premier[2]; remplis une coupe de vin, mystère en l'honneur

[1] Traduction libre.

[2] Le premier des trois khalifes orthodoxes en butte à l'animadversion de toutes les sectes chiites, c'est-à-dire Abou-Bekr. « Maïmoun ben Qâsem et-Tabarâni, dit Soléïmân-Efendi, qui était l'un des élèves de Mohammed ben 'Ali el-Djilli, composa de nombreux ouvrages à l'usage de la secte, parmi lesquels est le *Madjmou' el-A'yâd* (Recueil des fêtes, cf. la liste bibliographique donnée par M. Catafago, *Journal asiatique*, novembre-décembre 1876, n° 19), célèbre par les outrages qu'il contient à l'adresse des khalifes Abou-Bekr, 'Omar et 'Othman. Abou-Bekr y est nommé *le premier ennemi*, 'Omar *le second*, et 'Othman *le troisième*; les Noṣaïris croient, en effet, que ces trois khalifes sont le diable lui-même incarné. » (*Bâk.*, p. 17. Ce passage est écourté dans la traduction de Salisbury, p. 245.)

du pacte de Dieu [1], sur le premier anneau [2]. Fais témoigner les assistants en sa faveur, pour le chéïkh ʿAbdallah, et confie-toi en Khoṣaïbi,

Qui est mentionné — dans les vers et la poésie, — et que les envieux prétendent être voilé — aux clartés du regard.

Voici ce qu'a dit Hoséïn, le cardeur de coton [3], faussement et calomnieusement; ce maudit est un traître. Ce misérable cornard, impie et fou, a pensé que Khosaïbi était nécessiteux. Et avant lui, El-Hadjdjâdj [4] avait déjà manifesté son impiété et sa rébellion, trompé qu'il était par ce jeune homme.

Il l'a arraché à nos mystères, — pour le conduire vers Laḍâ-Saqri (?); — que Dieu les réprouve — à différentes reprises!

Ils n'ont pas cessé d'être dans les transformations animales, dans les cinq lettres *khâ* [5]; or, ils n'ont point décliné, et n'ont point obtenu le plus irréalisable des désirs, un jour tel qu'ils

[1] Il est à remarquer que, dans le dialecte arabe de Syrie, l'expression بِسِرِّك « par ton mystère! » signifie simplement « à ta santé! ». Le mot سِرّ ne signifie plus que « toast » (cf. Cuche, *Dictionnaire arabe-français*, s. h. v.). Or, la même expression se rencontre très fréquemment dans les prières et les invocations des Noṣaïris, qui se terminent presque toujours par l'absorption d'une coupe de vin pur (voyez la cérémonie de l'affiliation, telle qu'elle est décrite dans *Bâk.*, p. 3 et suiv.; Sal., p. 229). Je pense qu'il doit y avoir un rapport très étroit entre la formule vulgaire du toast et l'expression consacrée chez les Noṣaïris.

[2] J'ignore ce que signifie cette expression.

[3] L'auteur veut évidemment parler de Hoséïn Ibn-Mansour, surnommé *Ḥallâdj*, et fondateur de la secte des Hallâdjiyés. On peut consulter sur ce personnage Haarbrücker, *Religionspartheien und Philosophenschulen*, 2e part., p. 417; Tholuck, *Ssufismus*, p. 68; Mas'oudi, *Prairies d'or*, t. III, p. 267; Ibn-Khallikân, trad. par M. G. de Slane, t. I, p. 423.

[4] Je pense qu'il s'agit ici du personnage nommé par Chahrastâni *Ibn ʿObaïd-Allah al-Barak* (Haarbrücker, I, 132), et par Mas'oudi, *Ibn ʿAbdallah es-Sârimi Borek* (*Prairies d'or*, IV, 427), qui fut l'un des premiers kharédjites et qui tenta d'assassiner Mo'âwia.

[5] Ce sont les cinq lettres خ qui terminent les cinq mots خرق « rupture », نسخ « abolition », مسخ « transformation », وسخ « souillure », et

le voudraient; mais, au contraire, c'est eux qui s'éterniseront, vivants ou morts, dans cet effacement qui augmente,

Et dans cet anéantissement par la pierre — qui roule sur eux; on recherche leur chef dans les troupeaux de moutons et de vaches [1].

Laisse-les là, et recherche la (véritable) source, — demande ce que tu souhaites, — car il le sait bien. Le *mîm* (Moḥammed) et les deux *ḥâ* (Ḥasan et Ḥoséïn) sont nos mystères, et notre cœur s'y est accoutumé. Ô amour de ces deux Haṣans, reste toujours ici!

Recherche la satisfaction de la lignée (des imâms), — dans les difficultés et dans l'aisance, — et suis cette règle de conduite, — en secret et en public.

Je me nomme Ḥasan, je tire mon origine de ʿÂni, où j'ai des ancêtres, où j'ai ma famille; le Seigneur m'a fait revivre, et j'ai joui de ce bonheur. J'ai rimé ces couplets [2] par une grâce divine, mais j'avais un maître.

Pour ceux qui sont remplis de gloire, — chante [3] en ce siècle, ô sage de bonne famille, en vers et en poésie.

رج «desséchement», lesquels servent à désigner les cinq premiers des sept degrés des transformations bestiales (dans la métempsycose), qui correspondent aux sept étages de l'enfer. Voyez *Bâk.*, p. 11, et Sal., p. 238-239. Ces termes techniques avaient déjà été employés, mais avec des sens un peu différents, par plusieurs sectes dissidentes de l'islamisme. Cf. S. de Sacy, *Exposé*, t. I, p. LVI, note 1; Chahrastâni, trad. Haarbrücker, t. I, p. 202.

[1] Allusion à cette croyance des Noṣaïris, que les âmes des infidèles et des pervers passent, après leur mort, dans des corps d'animaux. Cf. *Bâk.*, p. 81; Sal., p. 295; S. de Sacy, *Exposé*, t. II, p. 561.

[2] On pourrait lire الجزء لي; mais il est plus probable qu'il faut voir ici le mot زَجَل (voyez p. 258, note 1), dont les deux premières lettres sont interverties par une sorte de *lapsus linguæ* dont les exemples ne sont pas rares dans l'arabe parlé. Cf. سدّاجة pour سجّادة «tapis», مَعْلَقة, plur. مَعَالِق pour مِلْعَقة «cuiller», etc.

[3] Conformément à la remarque précédente, je suppose اجزل = ازجل.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 11 JUILLET 1879.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Defrémery, vice-président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu et adopté.

Est reçu membre de la Société :

M. René Basset, élève diplômé de l'École des langues orientales, licencié ès lettres, à Lunéville, présenté par MM. Clermont-Ganneau et Stanislas Guyard.

M. Cárdenas écrit à la Société pour lui annoncer l'envoi de son ouvrage intitulé : *Inscripciones árabes de Granada.* Des remerciements seront adressés à l'auteur.

M. José Elias de Molins, de Barcelone, adresse une liste de plusieurs manuscrits, relatifs à l'Inde, qu'il désirerait voir acquérir par la Société. Il sera répondu à ce sujet à M. de Molins.

On procède au renouvellement de la commission du Journal. Sont élus membres de cette commission MM. Defrémery, Dulaurier, Barbier de Meynard, Émile Senart et Stanislas Guyard.

Une place de censeur étant devenue vacante par la nomination de M. Defrémery comme vice-président, M. Zoten

berg est provisoirement désigné pour remplir les fonctions de censeur.

M. Clermont-Ganneau fait une communication sur une inscription phénicienne de la Bibliothèque nationale. Son travail sera inséré dans un des prochains cahiers du Journal.

M. Halévy a la parole pour une communication sur quelques termes assyriens. Il pense que l'expression *ašar la ari* est un doublet de *ašar la amari* « lieu invisible »; que le pronom indéfini *nin* est une corruption de la particule *min* qui entre dans *mimma* et non pas de *mimma* lui-même; que les mots *iddišu* et *melammu* signifient respectivement « magnifique » et « magnificence ». Enfin, à propos d'un article de M. Oppert inséré dans le n° de mai-juin 1879 du *Journal asiatique*, et relatif au mot *zabal*, sur lequel M. Halévy avait lui-même fait une communication au conseil de la Société, M. Halévy conteste plusieurs des opinions émises par M. Oppert. Il regrette le ton agressif de cet article et pense que sa note sur *zabal* étant restée inédite, M. Oppert aurait dû s'abstenir de l'attaquer.

M. Guyard, qui, dans ses *Notes de lexicographie assyrienne*, a étudié les mots *la ari*, *nin*, *iddišu* et *melammu*, maintient son opinion sur *la ari* et *nin* et, par contre, se range à l'avis de M. Halévy en ce qui concerne *iddišu* et *melammu*.

La séance est levée à 10 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le ministère de l'Instruction publique. *Journal des Savants*, n° de juin 1879. Paris. In-4°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de Géographie*, n° de juin 1879. Paris. In-8°.

— *Le Globe*, organe de la Société de Géographie de Genève, t. XVIII, liv. I. Genève, 1879. In-8°.

Par M. de Gœje, interpres legati Warneriani. *Jus Shafiiticum*, At-Tanbîh, auctore Abu Ishâk as-Shîrâzî quem e cod.

Leidensi et cod. Oxoniensi ed. A. W. T. Juynboll. Lugduni Batavorum, E. J. Brill, 1879. In-8°, LXXXVIII-٣٥٠ p.

Par l'auteur. *Estudio sobre las inscripciones árabes de Granada* con un apéndice sobre su Madraza o universidad arabe, por A. A. Cárdenas. Granada, 1879. In-8°, X-224 p.

— *Traité de la prédestination et du libre arbitre* par le docteur Soufi ʿAbd ar-Razzâq. Traduction nouvelle revue et corrigée par Stanislas Guyard. Paris, Maisonneuve, 1875. In-8°, 45 p.

— الرسالة فى القضاء والقدر ou *Traité du décret et de l'arrêt divins* par le docteur Soufi ʿAbd ar-Razzâq. Texte arabe publié pour la première fois par M. Stanislas Guyard. Paris, Maisonneuve, 1879. In-8°, VI-٣٤ p.

POST-SCRIPTUM

AU COMMENTAIRE DE L'HYMNE CHALDÉEN AU SOLEIL.

Un jeune assyriologue allemand du plus sérieux mérite, M. Fritz Hommel, *privatdocent* à l'Université de Munich, me suggère dans une lettre une très ingénieuse observation, qui rectifie ce que j'ai dit sur un point grammatical important.

La conséquence en est de considérer NE, lorsque c'est une particule détachée qui se place après un nom muni de ses suffixes pronominaux, comme n'étant pas, ainsi que je l'avais cru (LPC, p. 418; *Journal asiatique*, octobre-décembre 1878, p. 386), un indice du pluriel, mais bien une postposition grammaticale, dont le sens est rendu en assyrien, suivant les occasions, par l'une ou l'autre des deux prépositions *ana* ou *ina*. Ainsi, dans notre hymne, aux versets 1 et 2, UDDUZU NE = *ina aṣika* serait à analyser « levers + tes — à », au verset 5 IQ ŠABURÂZU NE = *ina pitêtika* « porte — ouvrir + tes — à », et, au verset 6, PAPχALLAZU NE « mouvements rapides + tes — à ».

Ceci est excellent, et je n'hésite pas à l'adopter. En effet, il suffit de reprendre tous les autres exemples où nous voyons NE dans ces conditions pour voir que la version assyrienne ne manque jamais d'y faire usage des prépositions *ana* ou *ina*, qui n'auraient pas d'équivalent dans le texte accadien si on n'admettait pas la théorie de M. Hommel.

W. A. I. II, 19, 2, l. 43-44 : NI MENE ANA DIM DUGUDDAMU NE « terreur — de force immense — le ciel — comme — forte + ma — contre » = *ana pulaḫti melavveya sa kima anuv kabtuv* « contre la terreur de ma force immense qui (est) puissante comme Anou ».

W. A, I. II, 16, l. 24, b-c : UKUMAE NE = *ina nisiya* « dans mes hommes, parmi mes hommes ».

Hymne à Istar (BM. S 954), publié par Friedr. Delitzsch, AL, 2e édit., p. 73 et s. recto, l. 3-4 : MUGIG DARA KÎA GUBBAZU NE « productrice — de la fécondité — de la terre — action de se fixer + tes — à » = *istarituv ina irṣiti ina uzuziki* « fécondatrice sur la terre dans ton action de te fixer ».

Même texte, recto, l. 9-10 : Ê MULUE TUTUBAZU NE « demeure — des hommes + sur — coucher + ton — à » = *ina bit ameliv ina eribiki* « sur la demeure des hommes à ton coucher ».

Plus décisif encore, s'il est possible, est ce que nous lisons dans W. A. I. II, 12, l. 35-39, a-b :

χARRA = *ḫubullu* « gage » (hébr. הֲבֹל);

χARRA TUK = *ḫubullu* « gage »;

χARRA TUK = *bel ḫubuli* « possesseur du gage »;

χARRI NE = *ana ḫubuli* « en gage, pour gage »;

χARχARKU = *ana ḫubuli* « en gage, pour gage ».

Dans W. A. I. II, 8, l. 65-68, c-d, nous trouvons [illegible] traduit *ana maṣarti*. Comme ENNUN = MASARTU « garde, dépôt », est un mot bien connu, j'ai cru d'abord (E. A. I, 1, p. 67; LPC, p. 138 et 418) qu'il fallait

couper en transcrivant ENNUNAK ENE, que ENNUNAK était pour ENNUNKU, cas illatif de ENNUN, et ENE un indice du pluriel. Le progrès de mes études me permet aujourd'hui de reconnaître qu'on doit couper ENNUNÂKE NE, que ENNUNÂKE est l'état de prolongation d'un composé ENNUN-ÂK, mot à mot « garde + faire », synonyme du simple ENNUN dont j'ai rencontré d'autres exemples; enfin que NE doit être encore regardé ici comme la postposition rendue par *ana*. Je traduis en conséquence tout l'exercice grammatical de W. A. I. II, 8, l. 61-69, sur les expressions désignant le « dépôt » dans le langage juridique, de la manière suivante :

ENNUN = *maṣartu* « dépôt »;

ENNUNKU = *ana maṣarti* « en dépôt »;

ENNUNKU INŚÎ = *ana maṣarti iddin* « il a donné en dépôt »;

ENNUNKU MININŚÎ = *ana maṣarti iddinsu* « il lui a donné en dépôt »;

ENNUNÂKE NE = *ana maṣarti* « en dépôt »;

ENNUNÂKE NE INŚÎ *ana maṣarti iddin* « il a donné en dépôt »;

ENNUNÂKE NE INNANŚÎ = *ana maṣarti iddin* « il a donné en dépôt »;

GAR NAMBI ENNUNÂKE NE INNANŚÎ = *manmasu ana maṣarti iddin* « il a donné tout son bien en dépôt ».

W. A. I. II, 16, l. 29, c-d, nous offre [illegible] avec la traduction *ina uppi* « sur les épis ». J'ai transcrit (E. A. II, 1, p. 71; III, p. 25) MUTKU NE, prenant MUTKU pour le cas illatif d'un mot MUT et NE pour une marque de pluriel. Mais la lecture MUT pour le signe [illegible] n'est sûre que lorsqu'il a le sens d'« obscurcissement, noirceur »: ESC, p 211; EC, 2, p. 23. Avec signification d'« épi », le même idéogramme se lisait KIK, je viens d'en acquérir la preuve. Il faut donc

maintenant transcrire KIKKU NE = *ina uppi*, où KIKKU est l'état de prolongation de KIK « épi », comme LIKKU est celui de LIK « chien », et NE la postposition traduite par *ina*.

Voici, ce me semble, un point nouveau de grammaire accadienne bien établi, et je suis heureux d'en faire honneur à M. Hommel.

François LENORMANT.

WOOLSEY'S INTERNATIONAL LAW, translated into Chinese by Messrs. Wang Fung-tsao, Fung-yee and others students of the imperial Tung ouen college under the direction of W. A. P. Martin, D.D. L.L.D. Peking, 1878. 6 *peunn* en 1 *t'ao*.

L'éminent directeur de T'onğ ouenn kouann ou collège pour les langues et sciences européennes de Péking, M. Martin, qui a déjà fait paraître, il y a treize ans, une excellente traduction chinoise du traité de droit international de Wheaton, a publié, l'année passée, sous le titre de *Konğ fa pienn lann* ou Coup d'œil sur les lois communes à tous les États, une traduction du traité du droit des gens de M. Woolsey.

L'ouvrage de M. Woolsey, plus récent, et, par suite, plus complet, plus nourri que celui de Wheaton, a été accueilli avec faveur, dès son apparition, par les presses anglaise et américaine, et même, dans plusieurs écoles, il a déjà été choisi comme manuel; une traduction japonaise venait de paraître, quand celle de M. Martin a vu le jour. Cet ouvrage méritait donc à juste titre de passer dans la littérature chinoise.

La traduction présente n'est pas l'œuvre de M. Martin seul : plusieurs des meilleurs élèves du T'onğ ouenn kouann, parmi lesquels il faut citer au premier rang Ouanğ Feunğ-tsao, y ont plus ou moins collaboré. M. Martin a dit de Ouanğ dans sa préface : « His quickness of apprehension much alleviated the toil of expounding the text, while his accuracy as a translator diminished the less agreeable labour of correc-

tion. » Il aurait pu ajouter avec raison, mais sa modestie s'y opposait, que s'il avait été aisé à Ouanğ de l'aider dans sa tâche difficile, c'était bien à ses savantes leçons, et à celles des professeurs du collège qu'il dirige, que ce résultat était dû.

L'infatigable *président* du Tʿonğ ouenn kouann annonce la publication prochaine de plusieurs autres traductions chinoises d'ouvrages sur le droit des gens : ainsi il y a en ce moment en préparation, sous sa direction, celles du Guide diplomatique de Martens, ouvrage qui est entre les mains de tous les diplomates, et du *Völkerrecht* (droit international) de Bluntschli.

Nous ne doutons pas que tous ces travaux ne contribuent pour beaucoup à rendre plus faciles les solutions des affaires souvent délicates que nous avons à traiter avec les fonctionnaires indigènes, et ne préparent une pépinière de jeunes diplomates chinois, destinés à resserrer les liens de plus en plus étroits qui unissent l'Europe à l'Empire du Milieu.

Camille Imbault-Huart.

Houann-yéou ti-tçiéou sinn lou ; nouveau récit d'un voyage autour du monde, par Li Koueï. 4 *peunn* en 1 *t'ao.*

Li Koueï, surnommé Siao-tchʿé, natif de Tçianğ ninğ fou ou Nanking, avait été chargé par M. Hart, inspecteur général des douanes (*Tsonğ choueï vou sseu*), d'accompagner les inspecteurs des douanes qui se rendirent en Amérique pour représenter la Chine à l'Exposition universelle de Philadelphie. Li koueï quitta Changʿhaï par la ligne du Japon, se rendit aux États-Unis en traversant toute l'Amérique, puis passa en Angleterre et en France et revint en Chine par la voie de Suez. Il fit donc ainsi le tour du monde; observateur comme le sont tous les Chinois, il vit beaucoup, étudia davantage, et prit nombre de notes sur tout ce qui lui parut intéressant. Revenu dans ses foyers, il classa ses notes, et les fit paraître

dernièrement en volume aux frais de l'Inspectorat des douanes chinoises.

Son ouvrage, divisé en quatre livres, est orné d'une préface due au pinceau du célèbre diplomate et homme d'État chinois, Li Hong̃ tchang̃, vice-roi du Tché li : cette préface est datée de la quatrième année du règne de Kouang̃ siu, empereur actuellement régnant sur le trône de l'Empire du Milieu, date qui répond à l'année 1878. Vient ensuite la préface de l'auteur dans laquelle celui-ci explique pour quelle raison il a été en Amérique et a fait le tour du monde; et il ajoute qu'il a publié son livre dans l'espoir d'étendre les connaissances de ses concitoyens (*Kouang̃ jenn tsᶜaï*), et de faire profiter sa patrie de ce qu'il a vu ou appris (*chéou li kous li minn tché chiao*).

Voici l'analyse succincte des matières contenues dans l'ouvrage :

Livre I : Meï ʿhouei tçi lio. Description de l'Exposition de Philadelphie : description générale, galerie des machines, galerie des tableaux, etc., avec un plan lithographié de l'Exposition.

Livre II : Yéou lann souei pi. Notes prises au courant du pinceau sur tout ce que l'auteur a vu dans son voyage : description de Philadelphie, de Washington, de New-York.

Livre III : Yéou lann souei pi (suite). Description de Londres, de Paris. Morceaux divers : sur les écoles chinoises établies en Amérique, sur l'établissement des Chinois en Amérique, sur le canal de Suez, etc.

Livre IV. Tong ching jé tçi. Histoire quotidienne d'un voyage dans l'Est. C'est le journal de Li Koueï, écrit au jour le jour, depuis son départ de Chang̃ʿhaï jusqu'à son retour dans la même ville : en tête est une mappemonde finement exécutée, accompagnée d'une explication.

L'impression de l'ouvrage, en caractères mobiles et sur papier blanc, est fort belle et peut rivaliser avec les meilleures éditions impériales. La préface seule de Li ʿHong̃ tchang̃ a

été gravée sur bois, de façon à reproduire les caractères chinois tels qu'ils sont tombés du pinceau du célèbre homme d'État.

Le style de Li Koueï est éminemment classique, ce qui ne l'empêche pas d'être net et clair, et le lecteur ne peut guère trouver d'autre difficulté que celle qui est présentée par les sons étrangers rendus en caractères chinois. Espérons que les compatriotes de Li Koueï, au moins ceux qui font partie de la classe des lettrés, et surtout les fonctionnaires, avec lesquels nous avons des rapports quotidiens, accueilleront avec faveur ce livre, qui ne peut que détruire nombre d'idées fausses ou de notions erronées, transmises de génération en génération, et auxquelles beaucoup trop d'entre eux ajoutent malheureusement foi.

Camille IMBAULT-HUART.

Le proverbe arabe n° 288 du *Recueil* de M. Socin, dont il a été question dans un des cahiers du *Journal asiatique*[1], peut s'expliquer de la façon la plus simple et la plus naturelle du monde, ainsi que me le fait observer mon savant ami M. E. H. Palmer, de Cambridge :

يكون ڢ البوم خير ما كان يحصل فيه صيادو

« S'il y avait dans le hibou *quoi que ce soit de bon*, son chasseur l'attraperait, ou le chasserait. »

Dans خير ما كان, le ما n'est pas négatif.

M. E. H. Palmer compare justement احسن ما يكون « le meilleur qu'il y ait ». On pourrait rapprocher une autre locution de l'arabe vulgaire encore plus voisine : ايش ما كان (= اى شى), « quoi que ce soit », et d'autres taillées sur le même patron.

Il est inutile de faire remarquer qu'à l'audition l'équivoque et par conséquent la difficulté ne sauraient exister, les mots

[1] Octobre-novembre-décembre 1878, p. 472.

étant forcément compris : *yakoun fil boûm kheirmākān*, et non *yakoûn fil boûm kheir, mā kān* etc.. .Si M. Socin avait eu soin de noter cette coupe dans sa transcription, il n'aurait pas hésité un seul moment sur la signification du proverbe.

C. Clermont-Ganneau.

M. de Goeje vient de publier la quatrième partie de la *Bibliothèque des géographes arabes*. Ce volume contient, outre une courte introduction, l'index géographique et historique des trois auteurs *Istakhri*, *Ibn-Haukal*, *Mokaddessi*, qui forment la première série de cette collection. Le savant professeur de Leyde y joint une liste de corrections et d'additions et de plus un curieux glossaire des mots inconnus, rares et imparfaitement expliqués qu'on rencontre chez ses trois géographes, et principalement chez Mokaddessi, dont la relation a une valeur inestimable. Ce glossaire, dont la publication coïncide avec celle du *Supplément* de M. Dozy, apporte des richesses nouvelles à la lexicographie arabe. Mais c'est là le moindre mérite de l'œuvre entreprise par M. de Goeje. Il est à souhaiter qu'une bonne traduction ou un travail d'ensemble révèle bientôt au public savant tout ce qu'il y a dans ces documents arabes de renseignements précieux pour la géographie historique, politique et commerciale du monde oriental au moyen âge.

B. M.

UNE QUERELLE DE MOTS.

Nous trouvons dans une lettre de M. C. Huart, drogman de l'ambassade de France à Constantinople, de curieux détails sur une polémique grammaticale qui a défrayé récemment plusieurs journaux turcs. Byzance a beau avoir changé de maître, le goût des arguties y exerce toujours son empire.

Il suffit d'ouvrir la première grammaire venue pour voir que la particule *nè*, ن, a trois acceptions différentes : 1° elle est exclamative : *nè guzel* « que c'est bien, bravo! »; 2° elle est interrogative : *nè var* « qu'y a-t-il? »; 3° elle s'emploie, comme en persan, dans le sens de la négation *ne.....pas*, surtout dans le langage familier; par exemple : *nè onou sèvèrim nè bounou* « je n'aime ni ceci ni cela ». C'est pourtant sur une chose aussi simple qu'un journaliste tracassier a réussi à jeter l'obscurité. Selon ce grammairien subtil, *nè* a en soi la force suffisante pour donner un sens négatif au verbe, quand celui-ci est à la forme positive; mais cette particule n'est plus que redondante, explétive, lorsque le verbe est à la voix négative. Je renonce à reproduire les arguments puérils donnés à l'appui de cette bizarre théorie. D'ailleurs, elle n'est pas restée sans contradicteurs; d'autres puristes mieux inspirés en ont démontré l'invraisemblance en cherchant des exemples dans le langage familier, les écrivains en renom, et jusque chez les poètes. La dispute allait s'envenimant et menaçait de dépasser ce que nous savons des altercations linguistiques dont Basra et Koufa furent jadis le théâtre, lorsque l'autorité a jugé à propos d'intervenir par le communiqué suivant que je traduis d'après le journal turc *Vaqyt* « le Temps », du 25 mai dernier. « La discussion grammaticale qui s'est produite depuis un certain temps entre le *Terdjuman-i-haqyqat* et le *Vaqyt* (l'Interprète de la vérité et le Temps) dépassant les limites raisonnables, ces deux journaux sont invités à mettre immédiatement un terme à leur polémique. » Constantinople, 3 djèmazi premier 1296 = 12 mai 1879.

Cette soudaine intervention du gendarme dans une question de grammaire offre un épilogue inattendu et que nous devions signaler comme un trait des mœurs littéraires de la Turquie. B. M.

Le Gérant :

BARBIER DE MEYNARD.

JOURNAL ASIATIQUE.

OCTOBRE-NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1879.

ÉTUDES BOUDDHIQUES.

LE LIVRE DES CENT LÉGENDES

(AVADÂNA-ÇATAKA)

PAR M. Léon FEER.

(SUITE ET FIN.)

IV.

SPÉCIMEN DE L'AVADÂNA-ÇATAKA.

Toutefois, avant d'en venir à cette étude spéciale des diverses décades, qui nous permettra d'offrir au lecteur des spécimens de chacune d'elles, nous voudrions dès à présent lui en donner un d'un caractère plus général et qui ne parût pas propre à une décade quelconque. Cela semble difficile, chaque décade ayant, comme nous l'avons montré, son caractère particulier. Ce spécimen existe néanmoins. C'est le dernier récit, le centième Avadâna, dont nous avons signalé la nature tout exceptionnelle. Seulement, ce

récit est déjà connu : Burnouf en a traduit la seconde partie dans l'*Introduction à l'Hist. du B. I*[1]. Aussi avais-je un instant renoncé à le reproduire ici. Mais il est d'une telle importance pour le but que je me propose que j'ai cru devoir me raviser. Burnouf n'avait pas pour dessein de faire connaître l'Avadâna-Çataka ; d'ailleurs, il ne donne qu'une partie du récit. Or il est nécessaire qu'on le connaisse dans son ensemble pour mieux se rendre compte de la manière dont a été formé le recueil intitulé Avadâna-Çataka. La lecture de cet Avadâna est en effet indispensable pour l'intelligence de ce que nous aurons à dire à propos des ouvrages analogues ou semblables au livre des Cent légendes. En voici la traduction complète.

LE CONCILE (ou LE CONCERT)[2].

Le bienheureux Buddha..... résidait à Kuçi-nagara au pays des Mallas, dans un bosquet formé par une paire d'arbres Çâla.

[1] P. 385-388 de la réimpression.

[2] *Sangîti*. Burnouf traduit « concile ». Or « concile » se dit *Dharma-sangîti*, expression qui se trouve en effet dans la deuxième partie de cet Avadâna. Mais *sangîti* tout seul signifie « ensemble de chants » (et c'est parce que les premiers bouddhistes psalmodiaient ensemble, pour les apprendre, les leçons de leur maître qu'on a appliqué le terme *sangîti* aux réunions qu'on est convenu d'appeler des « conciles »). Comme notre Avadâna reproduit dans sa première partie plusieurs *gâthâs* qui auraient été dites simultanément lors du Nirvâna du Buddha, je pense que l'expression *sangîti* s'appliquerait mieux ou, du moins, aussi bien à ce concert de louanges, et je préférerais traduire par « concert ». — Le tibétain rend *sangîti* par *yang-dag-par sdud* qui signifie « réunion », et semble ainsi favoriser la traduction de Burnouf.

Alors, à ce moment qui était le temps du Nirvâna complet, Bhagavat s'adressa à l'âyuṣmat Ananda : « Ananda », lui dit-il, « prépare pour le Tathâgata, entre les deux Çâlas formant la paire, un lit qui ait la tête au nord. Aujourd'hui, dans la veille du milieu de la nuit, aura lieu le Nirvâna complet du Tathâgata, dans l'élément du Nirvâna où il n'y a aucun reste d'Upadhi. » — « Oui, vénérable, » répondit l'âyuṣmat Ananda, et conformément aux ordres de Bhagavat, il prépara, entre les deux arbres Çâla formant la paire, un lit qui avait la tête au nord : après quoi, se dirigeant vers le lieu où était Bhagavat, quand il y fut arrivé, il salua avec la tête les pieds de Bhagavat, puis se tint à une petite distance. Se tenant à une petite distance, l'âyuṣmat Ananda parla ainsi à Bhagavat : « Vénérable, le lit de Tathâgata est prêt, il est placé entre les deux arbres Çâla formant la paire, il a la tête au nord. »

Alors Bhagavat se rendit au lieu où était le lit ; quand il y fut arrivé, il se coucha sur le côté droit, plaçant bien ses pieds l'un contre l'autre, se rappelant la notion intime de la vue intellectuelle (*âloka*), rassemblant toute sa science, fixant bien dans son esprit la notion intime du Nirvâna. Là, pendant la nuit, à la veille du milieu, Bhagavat obtint le Nirvâna complet dans l'élément du Nirvâna où il n'y a aucun reste d'Upadhi.

Aussitôt que le bienheureux Buddha fut entré dans le Nirvâna complet, à cet instant même, des météores ignés tombèrent du ciel, les tambours des dieux retentirent dans les airs.

Aussitôt que le bienheureux Buddha fut entré dans son Nirvâna complet, les deux Çâlas, les meilleurs des arbres, qui constituaient le bouquet d'arbres formant la paire, s'inclinèrent et couvrirent de fleurs de Çâla la couche de lion de Tathâgata.

Aussitôt que le bienheureux Buddha fut entré dans son Nirvâna complet, un Bhixu prononça à cette heure même cette stance :

Ils sont beaux, certes, les deux Çâlas de ce bosquet,
Ces arbres, les meilleurs des arbres,

Puisqu'ils ont couvert de fleurs
Le maître entré dans son Nirvâna complet.

Aussitôt que le bienheureux Buddha fut entré dans son Nirvâna complet, Çakra, le roi des dieux, prononça cette stance :

Oui, les Saṁskâras sont impermanents,
Étant soumis à la loi de la production et de la destruction;
Après qu'ils ont été produits, ils sont arrêtés.
Le bonheur consiste dans leur suppression.

Aussitôt que le bienheureux Buddha fut entré dans le Nirvâna complet, Brahma, le maître du monde, prononça cette stance :

Tous les êtres qui sont dans ce monde
Vont désormais rejeter le corps,
Puisqu'un maître comme celui-ci
Qui n'a pas son pareil au monde,
Revêtu de la force d'un Tathâgata,
Doué de l'œil (de la science), est entré dans le Nirvâna complet.

Aussitôt que le bienheureux Buddha fut entré dans son Nirvâna complet, l'âyuṣmat Aniruddha prononça ces stances :

Il a cessé de respirer,
Cet ascète au cœur ferme;
Il est parvenu au calme inébranlable,
Celui qui a l'œil (de la science), il est entré dans le Nirvâna [complet.
Il y a eu une grande épouvante,
Il y a eu (un tressaillement d') horripilation,
Quand le maître, doué de dons les plus variés,
Est arrivé au terme final.

L'esprit qui ne se laisse prendre à aucune attache
Lorsqu'il reçoit la sensation,
Un tel esprit arrive à la délivrance,
De la même manière que s'éteint une lampe.

Sept jours après que le bienheureux Buddha fut entré dans

le Nirvâna complet, l'âyuṣmat Ananda, décrivant un pradaxina autour du bûcher de Bhagavat, prononça cette stance :

Le joyau du corps avec lequel le guide
Doué de la puissance surnaturelle est entré dans le monde de [Brahma,
A été consumé par un feu intérieur.
Il avait été enveloppé dans cinq cents paires de manteaux;
Oui, c'est dans mille manteaux bien comptés
Qu'il avait été enveloppé, le corps du Buddha.
Mais ici deux manteaux n'ont pas été brûlés,
L'intérieur et l'extérieur [1].

Deux siècles s'étaient écoulés depuis l'entrée du Buddha dans son Nirvâna complet [2]. Dans la ville de Pâṭaliputra, le roi Açoka exerçait la royauté..... Plus tard, il joue avec sa reine..... Il lui naît un fils beau, admirable, charmant, avec des yeux semblables à ceux de l'oiseau kuṇâla. On fit une fête à l'occasion de la naissance de cet enfant, et on lui donna un nom. Quel sera, dit-on, le nom de ce garçon? Les parents dirent : Puisque, dès le moment de sa naissance, ses yeux étaient comme ceux du kuṇâla, que le nom de l'enfant soit donc Kuṇâla —. L'enfant Kuṇâla fut confié à huit nourrices.... Le roi, ayant pris dans ses bras l'enfant paré de tous ses ornements, et l'ayant regardé à plu-

[1] Cette stance énigmatique et bizarre termine l'ensemble de couplets chantés à l'occasion du Nirvâna, et qui, à ce qu'il me semble, ont motivé le titre de *Sangîti* (« concert ») donné à cet Avadâna.

[2] Voilà la phrase invoquée par M. Al. Cunningham; elle met le règne d'Açoka dans le IIIe siècle du Nirvâna. — C'est ici que commence la traduction de Burnouf. On ne trouvera pas mauvais, je l'espère, que, ayant traduit de mon côté et à ma façon cet Avadâna comme tous les autres, je donne ici mon propre travail. La traduction de Burnouf se trouve aux pages 385-388 de l'*Introduction à l'histoire du Buddhisme indien* (réimpression). Je remplace par des points les phrases qui, se trouvant plusieurs fois dans le recueil, n'appartiennent pas en propre à un récit déterminé.

sieurs reprises, fut ravi de la perfection de sa beauté et s'écria : Mon fils n'a pas son pareil dans le monde pour la beauté !

Dans le même temps, il y avait dans le Gândhâra un village appelé *Puṣpabherotsâ*[1]. Il naquit à l'un des maîtres de maison de ce village un fils dont l'éclat dépassait celui des hommes sans atteindre celui des dieux. A sa naissance, un étang dont le bassin était fait de joyaux, plein d'eau saturée de parfums divins, apparut avec un grand parc rempli de fleurs et de fruits et mobile. Partout où allait le jeune garçon, l'étang et le parc apparaissaient au même endroit que lui ; on lui donna le nom de Sundara.

Quand il fut, par succession de temps, devenu grand, il arriva qu'un jour des marchands de Puṣpabherotsâ vinrent à Pâṭaliputra pour une affaire quelconque. Munis de présents, ils se rendirent auprès du roi, tombèrent à ses pieds, lui offrirent leurs dons, puis demeurèrent en sa présence. Alors le roi Açoka leur fit voir Kuṇâla et leur dit : « Eh ! Messieurs les marchands, avez-vous jamais vu quelque part, dans vos pérégrinations, un (enfant) pareil, d'une beauté aussi exceptionnelle ? » Les marchands firent l'Anjali, tombèrent aux pieds du roi, lui demandèrent de pouvoir parler sans crainte et lui dirent : « Majesté, il y a dans notre pays un jeune garçon du nom de Sundara, qui dépasse l'éclat des hommes sans atteindre l'éclat des dieux. A sa naissance, un étang dont le bassin est fait de pierres précieuses, dont l'eau est remplie de parfums divins, apparut en même temps qu'un parc abondant en fleurs et en fruits, grand et mobile. Partout où va le jeune garçon, l'étang et le parc apparaissent toujours près de lui ».

En entendant ce discours, le roi Açoka fut dans un extrême étonnement. Poussé par la curiosité, il envoya un exprès avec ce message : « Le roi Açoka désire se rendre ici pour voir le

[1] Burnouf fait de Puṣpabherotsâ un nom d'homme. Le manuscrit, quoique ayant en cet endroit une rature et une correction, porte cependant bien distinctement : *Puṣpabherotsâ nâma grâma*. Plus loin, on lit *Puṣpabherotsyâvanija*. Le Kalpadruma-Avadâna donne aussi ce terme comme un nom de pays ; seulement on y lit *Puṣpabharotsâ*.

jeune Sundara; faites donc vos dispositions et prenez vos mesures en conséquence. » Alors la population tout entière fut dans l'épouvante. « Pourvu, » disait-on, « qu'il n'arrive pas quelque calamité si le roi vient ici dans tout l'appareil de sa puissance! » On attela donc pour le jeune homme un char fortuné, on lui confia, pour le donner comme présent, un collier de perles (du prix) de cent mille (pièces de monnaie)[1], et on l'envoya en présence du roi Açoka. Il se mit donc en route, et avançant toujours, il atteignit Pâṭaliputra.

Muni du collier de perles (du prix) de cent mille (pièces de monnaie), il vint se présenter devant le roi Açoka. Dès que le roi Açoka aperçut Sundara, en voyant sa beauté, son éclat, sa bonne mine, tous ses avantages extérieurs, l'étang divin et le parc, il fut dans un extrême étonnement. Alors, le roi Açoka, pour faire partager cet étonnement au sthavira Upagupta, se rendit à la Maison du Coq[2], emmenant avec lui le jeune Sundara. Upagupta et tout son entourage, composé de dix mille personnes de ces deux catégories, disciples et gens du vulgaire enclins à la vertu, furent dans l'étonnement. Quant à Sundara, il salua les pieds du sthavira et s'assit devant lui pour entendre la loi. Le sthavira Upagupta la lui enseigna. Alors ce jeune homme, dont la série (d'actions[3]) était complètement mûrie, eut le désir de se faire initier lorsqu'il eut entendu la loi. Aussi, après avoir demandé l'autorisation du roi Açoka, il fut initié par les soins du sthavira Upagupta. A force d'application.... il atteignit l'état d'Arhat....

Alors le roi Açoka, ayant conçu un doute, interrogea le sthavira : « Vénérable, quels actes Sundara avait-il faits pour

[1] Ou « un collier de cent mille perles ». Burnouf dit : « un collier de mille perles ». Cependant le texte porte : *Çatasahasraṁca muktâhâraṁ.*

[2] Ou mieux « au Jardin du Coq »; le manuscrit porte *kukkuṭâgâra;* mais le tibétain traduit comme s'il y avait *kukkuṭârâma* (jardin du coq), et Burnouf, qui ne traduit pas ce terme, mais le donne en sanscrit, adopte la correction *kukkuṭârâma.*

[3] *Santati*, en tibétain *rgyud.* Burnouf rend par « dispositions ».

être si beau? Quels actes avait-il faits pour qu'un étang au bassin de pierreries, à l'eau remplie de parfums divins, ait ainsi apparu avec un grand parc, riche en fleurs et en fruits, ayant le pouvoir de se déplacer? »

Upagupta répondit : « Grand roi, Sundara, dans d'autres existences antérieures (à celle-ci), a accumulé des actes....

« Autrefois, grand roi, à l'époque où Bhagavat venait d'entrer dans son Nirvâna complet, l'âyuṣmat Mahâkâçyapa, avec une suite de cinq cents personnes, faisait une tournée dans la campagne au pays de Magadha, avec le désir de tenir une réunion sur la loi[1]. Sur ces entrefaites, un pauvre laboureur[2] aperçut la grande confrérie des Bhixus abattus par le chagrin que leur causait la séparation d'avec leur maître, fatigués de la marche, tout souillés de poussière. Ému de compassion, il invita Kâçyapa et les cinq cents Bhixus qui le suivaient à prendre un bain rafraîchissant et réparateur[3]; alors il leur prépara de l'eau chaude saturée de divers parfums dans laquelle les Bhixus se baignèrent, lava leurs manteaux et les

[1] *Dharma-sangîtim.* C'est à cause de ce passage que le titre *sangîti* aurait été donné à ce texte, ce dont je ne suis pas bien sûr : j'ai déjà donné mes motifs.

[2] *Karṣaka.* Je ne sais pourquoi le tibétain rend ce terme nullement douteux par *ts'ong-pa* « marchand », et plus loin par *ts'ong-dpon*, traduction habituelle de *çreṣṭhi.* Ces traductions représentent sans doute une variante.

[3] Burnouf traduit « bain religieux, bain sacré ». Je n'adopte pas sa traduction parce que je ne la trouve pas suffisamment justifiée. La mienne ne l'est pas beaucoup plus; mais elle a peut-être l'avantage d'être moins affirmative et plus en rapport avec la situation. Le mot du texte est *jetâka* écrit plus bas *jaindâka ;* le Kalpadruma le donne une seule fois sous la forme *jetâka.* Il se trouve aussi dans le cinquantième récit de l'Avadâna-Çataka (V, 10) écrit *jettâka* et deux fois *jantâka.* Je suppose que Burnouf a lu *jainaka* (« relatif au Jina ») et traduit en conséquence. La traduction tibétaine est obscure et d'une orthographe incertaine : on lit *chog* (et *mchog*) *dang ldan-pa*, mais, au lieu de *chog-dang*, on trouve aussi *cho-gdang* et *chogs-gdang.* Il semble que cette expression mal définie signifie « excellent ».

rassasia d'aliments purs. Après quoi, il alla dans le refuge, accepta les bases de l'enseignement et fit ce vœu : « Puissé-je être initié à l'enseignement même de Çâkyamuni et obtenir l'état d'Arhat! »

« Que penses-tu, grand roi? Celui qui, en ce temps-là, à cette époque-là, fut le laboureur, c'était le bhixu Sundara. C'est pour avoir offert aux Bhixus un bain rafraîchissant et réparateur qu'il a obtenu cette beauté supérieure, cet étang divin fait de pierreries, rempli d'eau (exhalant un parfum) de sandal, et ce parc abondant en fleurs et en fruits qui a la propriété de se déplacer; c'est pour avoir été en refuge auprès du Çramana et avoir accepté les bases de l'enseignement que, dans cette existence actuelle, il a obtenu que l'état d'Arhat lui fût manifesté.

« Ainsi, grand roi, les actes entièrement blancs.... »

Le roi Açoka, satisfait et content du discours de l'âyuṣmat sthavira Upagupta, se leva de son siège et partit.

L'économie de ce récit est remarquable; il se divise en deux parties bien distinctes relatives à deux faits séparés par deux siècles d'intervalle. Le véritable Avadâna, c'est l'histoire de Sundara, la seconde partie du récit: l'enseignement y est donné par Upagupta, non plus par Çâkyamuni entré depuis deux cents ans dans le Nirvâna. Mais les quatre-vingt-dix-neuf Avadânas qui précèdent traitent tous de faits contemporains de Çâkyamuni, dont il a été témoin, et à propos desquels il a donné une instruction. Le centième devait-il faire exception? Non. Et cependant, comment rapprocher des faits si éloignés dans le temps? On a imaginé de faire précéder cet Avadâna, d'un caractère si spécial, par un récit de la mort du Buddha. Il en résulte que la centième légende

paraît être un récit du Nirvâna, digne couronnement de cette série d'Avadânas remplis d'enseignements émanés de la bouche du Buddha, et l'histoire de Sundara arriverait ainsi comme une sorte d'épilogue. Mais en réalité, l'histoire de Sundara est le récit principal, et le récit du Nirvâna n'est qu'un préambule, une sorte de transition destinée à rattacher la centième légende aux quatre-vingt-dix-neuf autres, en dissimulant autant que possible la différence énorme que met entre le récit final et tous ceux qui le précèdent la différence des temps où les faits racontés sont respectivement placés, et surtout la différence du personnage qui enseigne et explique ces faits. D'où vient l'embarras, l'espèce de contradiction, d'incohérence que révèle la dualité du centième Avadâna? Nous ne nous flattons pas de répondre à cette question d'une manière pleinement satisfaisante; mais nous avons des considérations nouvelles à apporter par suite de la comparaison de l'Avadâna-Çataka avec les ouvrages qui lui ressemblent.

V.

RECUEILS SEMBLABLES À L'AVADÂNA-ÇATAKA.

Il existe des Avadânas isolés et des recueils d'Avadânas; la plupart des Avadânas isolés se retrouvent dans les recueils. Certains Avadânas qui figurent dans un recueil se retrouvent dans un autre. La similitude des titres de divers textes n'est pas toujours une preuve certaine de leur identité. Certains récits

portant le même nom diffèrent; certains récits identiques portent des noms différents [1]. Il n'est pas jusqu'au titre d'une collection qui ne puisse couvrir des compilations différentes. Ainsi il existe deux collections intitulées *Divya-Avadâna* qui ont des parties communes et ne sont pas identiques. Je n'ai pas l'intention de développer ces différents points que je signale en passant. La question que j'ai à traiter ici est plus restreinte; je m'occupe seulement des textes isolés ou réunis en collection qui se rattachent à l'Avadâna-Çataka.

Les ouvrages qui, de ce chef, doivent attirer notre attention, forment trois groupes : 1° les recueils intitulés *Kalpadruma-Avadâna* et *Ratna-Avadâna-mâlâ;* 2° le recueil intitulé *Dvâvimçati-Avadâna;* 3° les recueils intitulés *Avadâna-kalpalatâ*, *Divya-Avadâna*, etc.

Premier groupe. — Le Kalpadruma-Avadâna et le Ratna-Avadâna-mâlâ sont en quelque sorte inséparables.

Après une stance d'adoration au Buddha, le Kalpadruma-Avadâna entre immédiatement en matière par l'histoire de Sundara qui, on vient de le voir, termine le recueil de l'Avadâna-Çataka et forme la se-

[1] Rien n'est si trompeur qu'un titre. Dans un même ouvrage, l'Avadâna-Çataka, par exemple, tel récit porte en tête un intitulé et, dans le résumé (udâna) qui termine le chapitre, un intitulé différent, synonyme de l'autre. Les recueils pâlis fourmillent d'exemples pareils. Un même texte peut avoir plusieurs titres distincts, et la réciproque est vraie; plusieurs textes différents ont souvent un même titre.

conde partie de sa centième légende. Le Kalpadruma-Avadâna commence donc par où l'Avadâna-Çataka finit. Ce premier récit met en présence le roi Açoka et le bouddhiste Upagupta. Édifié par l'instruction qu'il a reçue, le roi demande de nouvelles histoires : le sthavira n'est pas en peine pour le satisfaire; sa science égale sa bonne volonté. Et nous avons une série de légendes semblables à la première, sollicitées par le roi et racontées par Upagupta qui seulement place dans le temps de Çâkyamuni les faits qu'il retrace, et met dans la bouche du Buddha les enseignements dont il les accompagne. Or, que sont ces légendes? Les neuf récits (2-10) qui viennent après l'histoire de Sundara ne sont autre chose que les *premiers* récits des diverses décades de l'Avadâna-Çataka, et les neuf suivants (11-19) ne sont que les *deuxièmes* récits des diverses décades de ce même recueil, la quatrième étant toujours exceptée [1].

Parmi les onze sections qui suivent (le recueil en contient trente en tout), il s'en trouve quatre qui correspondent à des récits de l'Avadâna-Çataka : ce sont d'abord la vingtième et la vingt et unième correspondant respectivement au quatrième texte de la sixième décade, et au cinquième de la deuxième, deux récits entre lesquels il y a un lien chronologique observé par le Kalpadruma-Avadâna, complètement négligé par l'Avadâna-Çataka; ce sont en-

[1] Ces détails et ceux qui suivent sont difficiles à expliquer clairement; le tableau placé à la fin de cet article (pp. 302-306) est destiné principalement à les rendre plus intelligibles.

suite la section vingt-troisième qui est un jâtaka correspondant au troisième récit de la quatrième décade toujours omise, nous l'avons dit, par le Kalpadruma dans la série des décades, et la section vingt-quatrième répondant au récit sixième de la deuxième décade (on aurait plutôt attendu un second récit se rattachant à la quatrième).

Ainsi, parmi les trente Avadânas du Kalpadruma, nous en trouvons vingt-trois qui reproduisent des récits de l'Avadâna-Çataka; dix-huit d'entre eux correspondent respectivement aux premiers, puis aux deuxièmes de chaque décade, moins la quatrième; un, le premier, est le récit final de l'Avadâna-Çataka. Les quatre autres correspondent à des récits pris çà et là, mais non probablement sans choix. La quatrième décade de l'Avadâna-Çataka est représentée dans le Kalpadruma par un seul texte, la sixième par trois, la deuxième par quatre textes, toutes les autres par deux.

Passons au Ratna-Avadâna-mâlâ : nous trouvons une disposition analogue. Le Ratna-Avadâna-mâlâ fait suite au Kalpadruma-Avadâna. Les trente-quatre Avadânas dont il se compose sont aussi des histoires racontées par le sthavira Upagupta au roi Açoka. Or que sont ces histoires? Neuf des onze premières correspondent aux *troisièmes* récits des décades de l'Avadâna-Çataka moins la quatrième, et neuf des dix suivantes (11-21) correspondent aux *quatrièmes* récits de ces mêmes décades, dont il faut toujours excepter la quatrième. Il n'y a plus, dans les treize

Avadânas restants, de récits correspondant à ceux de l'Avadâna-Çataka. C'est dans les vingt et une premières sections de ce recueil que se trouvent tous les rapprochements à faire. Or, sur ces vingt et un Avadânas, trois sont étrangers à l'Avadâna-Çataka; le dernier de ces trois est un jâtaka qui se trouve intercalé dans la série correspondant aux *quatrièmes* récits des décades, mais n'est point un de ceux de l'Avadâna-Çataka; les deux autres sont intercalés dans la série correspondant aux *troisièmes* récits des décades. L'un de ceux-ci est, comme le précédent, étranger à l'Avadâna-Çataka; l'autre lui tient en quelque manière. En effet, c'est le Sûkarika-Avadâna; le Sûkarika-Avadâna est un texte du Divya-Avadâna dont la traduction tibétaine a passé dans le Kandjour; ce sont les premières lignes de ce texte qui, dans tous les manuscrits de l'Avadâna-Çataka, tiennent la place du cinquième récit de la première décade; or nous le retrouvons dans le Ratna-Avadâna-mâlâ, qui se comporte envers ce texte du Divya-Avadâna comme envers dix-huit récits de l'Avadâna-Çataka. On serait enclin à croire que ce récit a dû se trouver dans l'Avadâna-Çataka lui-même. La place qu'il y occuperait d'après le sujet traité devrait être dans la sixième décade, et nous ne comprenons pas la méprise du copiste qui avait commencé à le mettre dans la première décade, selon tous les manuscrits; car la place qui lui est assignée dans le Ratna-Avadâna-mâlâ ne justifie nullement cette erreur deux fois surprenante. Nous devons noter aussi un autre point

curieux: parmi les textes du Ratna-Avadâna-mâlâ correspondant aux *quatrièmes* récits de l'Avadâna-Çataka, l'un d'eux, celui qui appartient à la sixième décade, correspond au *cinquième*, non au quatrième récit. Pourquoi cela? Parce que ce quatrième récit se trouve déjà dans le Kalpadruma-Avadâna. On en doit conclure que le compilateur du Ratna-Avadâna-mâlâ avait sous les yeux, pour faire son travail, l'Avadâna-Çataka et le Kalpadruma-Avadâna. C'est donc une preuve à l'appui de la présomption que le Kalpadruma et le Ratna-Avadâna procèdent de l'Avadâna-Çataka.

Somme toute, sur soixante-trois textes dont se composent le Kalpadruma et le Ratna-Avadâna, quarante et un (savoir vingt-trois du premier et dix-huit du second) reproduisent des légendes de l'Avadâna-Çataka. Sur ces quarante et un textes, trente-six reproduisent les quatre premiers récits de chaque décade, rangés (à une exception près) dans l'ordre numérique des décades, d'abord les premiers, puis les deuxièmes, puis les troisièmes, et enfin les quatrièmes récits: les cinq autres légendes sont empruntées aux deuxième, quatrième, sixième et dixième décades, de telle sorte que la deuxième décade est représentée par six récits, la sixième et la dixième chacune par cinq, la quatrième par un seul; les autres décades étant représentées par les quatre récits qu'on peut appeler réglementaires.

Voilà pour la distribution des récits: un mot maintenant sur la rédaction. Aucun de nos deux recueils

ne nous donne la reproduction textuelle des récits de l'Avadâna-Çataka. Ils sont versifiés, tandis que l'Avadâna-Çataka est en prose; de plus, ils développent toujours, quelquefois outre mesure, ce qui est sommairement énoncé dans l'autre recueil. En veut-on un exemple? Il est dit dans le troisième récit de la première décade que Bhagavat exposa sous plusieurs formes à Kuçîda les inconvénients de la paresse et les avantages de l'activité; cette simple phrase est représentée dans le Ratna-Avadâna-mâlâ par un discours de quarante hémistiches. Dans l'histoire de Sundara, on remarque de petites amplifications très légères, mais surtout un long discours qui absorbe cent cinquante hémistiches. C'est la leçon d'Upagupta à Sundara indiquée dans l'Avadâna-Çataka par les deux mots *dharmaṁ çrutvâ* « ayant entendu la loi ». On trouve donc, dans ces recueils, de longs discours, des épisodes, des descriptions, des développements de tout genre, des énumérations de héros et de dieux dont l'Avadâna-Çataka ne parle pas. Ainsi le nom de Viṣṇu revient à plusieurs reprises dans ces compilations, tandis qu'on ne le rencontre pas une seule fois dans l'Avadâna-Çataka, qui cependant cite plusieurs fois Nârâyana. En dépit de ces longs développements, les récits des recueils versifiés suivent de point en point ceux de l'Avadâna-Çataka; non seulement ils se conforment au plan de chaque récit, mais à chaque détail particulier qui se présente et sort de la banalité des digressions ordinaires, la reproduction est presque textuelle, et chaque fois qu'il y

a des stances dans les récits de l'Avadâna-Çataka, le Kalpadruma et le Ratna-Avadâna ne manquent pas de les reproduire dans les mêmes termes, chose à laquelle on devait s'attendre, et qui existerait quand bien même la ressemblance serait moins grande entre les textes de l'Avadâna-Çataka et ceux des recueils versifiés qui leur correspondent.

Nous avons déjà fait entendre que l'économie générale des recueils est fort différente. Le Kalpadruma-Avadâna et le Ratna-Avadâna-mâlâ sont dialogués selon la méthode brahmanique; les différents textes sont autant d'histoires racontées à un roi par un docteur. Les récits de l'Avadâna-Çataka, arrangés suivant le système adopté par les bouddhistes du sud, sont au contraire des récits détachés que rien ne relie entre eux, sauf le classement fait d'après les analogies, qui permet d'en former des groupes divers. Le dernier récit lui-même ne déroge pas à cette règle, quoiqu'il mette en scène les deux interlocuteurs dont l'entretien encadre, dans les recueils versifiés, quarante des récits de l'Avadâna-Çataka. Il y a, dans cette différence de plan du recueil en prose et des recueils en vers, et surtout dans le rôle différent joué de part et d'autre par le centième récit de l'Avadâna-Çataka, une particularité fort remarquable.

La première impression qui résulte de la comparaison de l'Avadâna-Çataka avec les recueils congénères, c'est que ceux-ci sont des amplifications, des imitations de celui-là. Un compilateur aura pris pour modèle l'Avadâna-Çataka, aura versifié vingt-trois

des récits de ce recueil suivant un certain ordre, en aura ajouté quelques autres puisés ailleurs; il aura formé ainsi le Kalpadruma-Avadâna. Un deuxième compilateur (peut-être le premier lui-même) aura continué le travail sur le même plan et formé le Ratna-Avadâna-mâlâ qui n'est véritablement qu'une suite du Kalpadruma-Avadâna. A-t-il existé un troisième, un quatrième, un cinquième compilateur qui auraient achevé la reproduction versifiée et amplifiée des cent légendes? Il est permis de le supposer, mais il est impossible de rien affirmer. Nous ne connaissons pas l'étendue de la littérature bouddhique sanscrite; nous n'en avons que des fragments.

Telle est l'hypothèse qui s'offre tout d'abord à l'esprit quand on cherche à saisir les rapports de l'Avadâna-Çataka avec les deux recueils qui en sont comme des doubles incomplets. L'idée que les récits du Kalpadruma et du Ratna-mâlâ dérivent de ceux de l'Avadâna-Çataka, en sont une amplification et une paraphrase, s'impose tellement à l'esprit qu'elle semble être à l'abri de toute objection, et correspondre à la réalité des choses. Cependant elle se heurte à des difficultés sérieuses qui, si elles ne sont pas de nature à la rendre inacceptable, entretiennent néanmoins le doute et l'incertitude.

La première tient à la façon singulière dont la quatrième décade est représentée dans les deux recueils versifiés. Un récit seulement est reproduit, et il n'est pas à sa place; d'autres textes, étrangers à l'Avadâna-Çataka et placés un peu au hasard, comblent

tant bien que mal cette lacune. On est tenté d'en conclure que la compilation dont se sont inspirés les auteurs du Kalpadruma et du Ratna-Avadâna n'était pas précisément notre Avadâna-Çataka, que peut-être il existait de ce recueil plusieurs variantes (nous avons la preuve palpable qu'il en fut ainsi pour le Dîvya-Avadâna), et que la place donnée aux jâtakas formant la quatrième décade actuelle, le choix même de ces jâtakas variaient d'un exemplaire à l'autre. La juxtaposition dans le Kalpadruma de deux récits que l'Avadâna-Çataka sépare (VI, 4, et II, 5), bien qu'elle puisse se justifier par le sentiment de l'exactitude chronologique, semble indiquer que des influences autres que l'Avadâna-Çataka ont pu agir sur l'esprit des compilateurs ultérieurs. Et il ne faut pas s'en étonner. Dans les divers recueils parvenus jusqu'à nous, nous trouvons des parties communes dont la présence semble devoir s'expliquer par des emprunts. Mais qui a emprunté? De qui a-t-on emprunté? Nous voyons ici les effets d'une tradition qui doit être bien ancienne. La même chose a dû se reproduire bien des fois sans qu'on puisse remonter jusqu'à l'origine. Il a pu souvent arriver qu'un compilateur, tout en prenant pour guide principal un ouvrage auquel il attachait une grande importance, puisait en même temps dans d'autres ouvrages reproduisant en partie les matières que lui fournissait son modèle.

Une autre objection plus grave est tirée de l'économie dissemblable de nos recueils. Celle du Kalpadruma et du Ratna-mâlâ n'a-t-elle pas toutes les

apparences de la vérité? Et l'entretien d'Açoka et d'Upagupta n'est-il pas, pour tous ces récits, un cadre naturel, pour ainsi dire obligé? La disposition de l'Avadâna-Çataka semble plus simple parce que les récits sont indépendants, et l'on n'y soupçonnerait peut-être aucune altération, sans le centième récit. Mais cet Avadâna final qui devient l'Avadâna initial du Kalpadruma donne à penser que le cadre primitif a été brisé par le compilateur des Cent légendes. Ces légendes auraient été primitivement présentées sous la forme de conversation entre Açoka et Upagupta; mais afin de pouvoir mieux grouper les récits, et surtout afin de donner à ces récits un plus grand air d'antiquité en supprimant les interlocuteurs dont la présence indique une date naturellement postérieure, pour faire croire que ces récits remontent aux successeurs immédiats de Çâkyamuni, le compilateur aurait fait disparaître le roi et le docteur, de manière à présenter les récits purs et simples, dégagés de toute circonstance extérieure de lieu et de temps.

Nous arrivons ainsi à deux conclusions contraires. Si nous comparons la rédaction des récits pris en eux-mêmes, celle de l'Avadâna-Çataka nous paraît primitive, les récits des autres recueils sont une imitation postérieure, une amplification; si nous comparons la disposition générale, ou, pour mieux dire, le cadre de ces récits, le Kalpadruma et le Ratna-mâlâ sont de ce chef antérieurs à l'Avadâna-Çataka. Mais il ne s'agit ici que du cadre. Si nous considérons la succession, le groupement, l'arrangement des récits,

l'originalité, l'antériorité, la supériorité de l'Avadâna-Çataka sont tellement évidentes que ce fait capital prime tous les autres, et que le Kalpadruma et le Ratna-mâlâ ne peuvent être considérés que comme des superfétations du livre des Cent légendes.

L'explication tentée pour rendre compte de la première difficulté servira aussi pour la seconde. L'Avadâna-Çataka que les compilateurs du Kalpadruma et du Ratna-mâlâ avaient sous les yeux n'était pas précisément celui qui est venu jusqu'à nous: il devait en différer par certaines particularités, telles que la présence des interlocuteurs Açoka et Upagupta, l'interversion, ou même une composition différente de la quatrième décade mise peut-être dans une autre portion du recueil. Il est possible que, dès cette époque, il y eût plusieurs compilations de l'Avadâna-Çataka : la forme qui a prévalu est celle des manuscrits que nous avons, puisque nous la retrouvons dans la traduction tibétaine du Kandjour, parfaitement adaptée au texte sanscrit de ce manuscrit.

Deuxième groupe. — Après le Kalpadruma et le Ratna-mâlâ, l'ouvrage qui se rapproche le plus de l'Avadâna sanscrit est le recueil intitulé Dvâviñçati-Avadâna parce qu'il se compose de sentences et de légendes groupées ensemble sous vingt-deux rubriques; il est complété par une sorte d'épilogue divisé en plusieurs parties où l'on trouve encore trois Avadânas. Les quatre premières sections sont théoriques; les autres renferment un et parfois deux

Avadânas. Dans ce recueil ainsi formé, j'ai compté douze récits correspondant à des textes de l'Avadâna-Çataka; et je ne parle pas de ceux qui traitent le même sujet sans coïncider ou qui ne coïncident que partiellement. Les deux derniers Avadânas du recueil (compris dans l'épilogue) coïncident avec les numéros 4 et 5 de la quatrième décade, qui, on s'en souvient, n'est représentée aussi largement dans aucun des deux recueils versifiés modelés sur l'Avadâna-Çataka : ces deux récits sont donc des jâtakas. On pourrait induire de ce fait que les jâtakas étaient volontiers rejetés à la fin, et la disposition des textes du Kalpadruma et du Ratna-Avadâna semblerait favoriser cette hypothèse. Les douze récits communs aux deux recueils font près de la moitié du Dvâviñçati-Avadâna et établissent, par cette forte proportion, une parenté très étroite entre le Dvâviñçati-Avadâna et l'Avadâna-Çataka, parenté encore mieux accusée par l'identité des textes. Car, à part quelques coupures ou variantes, et sauf l'adjonction de préambules et d'appendices propres au Dvâviñçati-Avadâna, les récits correspondants à ceux de l'Avadâna-Çataka y sont rédigés dans les mêmes termes. Nous sommes donc en présence d'un fait nouveau : au lieu d'imitations et d'amplifications suivant l'ordre de l'Avadâna-Çataka, nous avons un classement tout autre, mais une reproduction textuelle.

Quant au cadre, il est semblable à celui des deux recueils versifiés, mais avec une complication singulière, qui a pour effet de le dénaturer. Le point de

départ est un dialogue entre Açoka et Upagupta, ou plutôt c'est un récit du sthavira au roi. Car, dès le début, avant même que les noms de ces deux personnages aient été cités, on parle du Buddha et de son entourage, et après que les deux interlocuteurs ont été introduits, Upagupta ne fait guère autre chose que de raconter les entretiens du Buddha avec ses Bhixus et surtout avec le Bodhisattva Maitreya. Il disparaît, lui et son royal interlocuteur, derrière le Buddha qui, avec sa suite, les domine et les annule. Tandis que dans le Kalpadruma-Avadâna, dans le Ratna-Avadâna-mâlâ, la fin de chaque récit provoque les remerciements d'Açoka et une nouvelle demande à laquelle Upagupta s'empresse de répondre, dans le Dvâviṁçati-Avadâna, ces deux interlocuteurs s'effacent presque complètement pour laisser la place au Buddha et à son entourage, et, à la fin, il n'est plus question d'eux, ils sont complètement oubliés. L'économie du Dvâviṁçati-Avadâna tient donc le milieu entre celle des recueils versifiés, qui ne mettent en scène que Açoka et Upagupta, et celle de l'Avadâna-Çataka, qui ne cite pas même ces deux personnages, sauf à sa dernière page, dans une sorte de récit postiche qui est comme un aveu détourné de la suppression qu'il aurait faite.

Si l'Avadâna-Çataka simplifie par trop, le Dvâviṁçati surcharge avec excès le cadre primitif, et cette intervention de Maitreya, toute cette fantasmagorie du Buddha et de sa suite me paraissent trahir une compilation postérieure. Je crois donc que l'Ava-

dâna-Çataka a servi aussi de modèle au compilateur du Dvâviñçati-Avadâna, lequel, cela va sans dire, aura puisé ailleurs encore des éléments pour son travail. Mais, puisque nous avons de part et d'autre des textes identiques, il faut admettre une de ces trois choses : ou bien le compilateur de l'Avadâna-Çataka a coupé dans le Dvâviñçati-Avadâna, ou bien le compilateur du Dvâviñçati-Avadâna a coupé dans l'Avadâna-Çataka, ou bien ils auront puisé tous les deux dans un fonds commun. Certainement on peut admettre l'existence de ce fonds commun, qui n'est autre que la masse flottante des récits dont se composaient les entretiens et les instructions des Bhixus; mais il est difficile de croire à l'existence d'un recueil primitif unique, englobant toutes les légendes connues. On en composait des recueils plus ou moins étendus, faits sur tel ou tel plan, et qui se copiaient plus ou moins les uns les autres. Je considère l'Avadâna-Çataka comme un des plus autorisés, des plus vastes, des plus complets, et un des plus anciens, quoique, sans doute, il y en ait eu d'autres avant lui : le Dvâviñçati-Avadâna, comme le Kalpadruma-Avadâna et le Ratna-Avadâna-mâlâ, mais avec un caractère différent, me paraît être aussi un de ces recueils, plus tourmenté dans sa forme, plus hyperbolique dans ses prétentions à une autorité indiscutable, plus récent surtout, mais composé d'éléments empruntés en partie à ce recueil plus étendu et antérieur.

Quoi qu'il en soit, le lien qui unit ces quatre re-

cueils est manifeste. Ils ont un certain nombre de textes communs. Même en supposant l'existence de textes antérieurs, il est de toute évidence qu'ils se sont fait des emprunts les uns aux autres, et l'on peut se former une idée de la manière dont ces emprunts ont dû se faire. Il est évident que si le Kalpadruma et le Ratna-Avadâna-mâlâ ont fait des emprunts, c'est à l'Avadâna-Çataka et non au Dvâviṁçati-Avadâna. L'importance de l'Avadâna-Çataka se trouvant établie par cela même, comment ne pas croire que le Dvâviṁçati-Avadâna se trouve dans la même situation envers l'Avadâna-Çataka? Nous pensons donc que l'Avadâna-Çataka a été le point de départ des autres recueils, tout en maintenant nos réserves sur les modifications que cette compilation doit avoir subies et sur les influences étrangères qui auront pu agir sur la rédaction des recueils que nous considérons comme dérivés d'elle.

Troisième groupe. — Je dirai peu de mots sur le troisième groupe parce qu'il y aurait trop à en dire. Je ne connais pas d'autres recueils qui soient avec l'Avadâna-Çataka dans des rapports aussi étroits que le sont les ouvrages précités. Mais, dans les autres compilations, on trouve des textes qui correspondent à des récits de l'Avadâna-Çataka. Plusieurs des jâtakas de la quatrième décade sont reproduits dans l'Avadâna-Kalpalatâ, dans le Jâtaka-mâlâ, dans le Divya-Avadâna. J'ai eu déjà l'occasion de citer le Maitrakanyaka (IV, 6), dont l'Avadâna-Kalpalatâ et le Di-

vya-Avadâna nous offrent des versions différentes. Je pourrais multiplier ces exemples; toutefois, j'aime mieux appeler l'attention sur une autre particularité, la reproduction, dans les recueils du troisième groupe, de textes faisant partie des ouvrages du second groupe, mais qui ne se trouvent pas dans l'Avadâna-Çataka. J'ai déjà parlé du Sûkarika-Avadâna; je citerai un autre exemple. Le Kanakavarṇa[1] est un jâtaka qui se trouve dans le Divya-Avadâna et dans le Kandjour. Le Ratna-Avadâna-mâlâ nous en donne une rédaction versifiée, intercalée parmi les textes répondant aux quatrièmes récits des décades de l'Avadâna-Çataka. Or l'Avadâna-Kalpalatâ renferme lui-aussi une version de ce jâtaka, identique par le texte à celle du Ratna-Avadâna-mâlâ, mais bien moins longue. J'inclinerais à croire que le rédacteur de l'Avadâna-Kalpalatâ s'est borné à reproduire avec des coupures le texte du Ratna-Avadâna-mâlâ. Toutefois la question mériterait d'être examinée de plus près. Je n'ai pas à la résoudre : j'ai voulu seulement montrer par cet exemple comment les rapports entre les divers recueils se compliquent et s'embrouillent par la présence des mêmes textes ou de textes semblables dans différentes compilations. L'examen de ces difficultés nous ferait sortir de notre sujet.

Mon intention n'était d'insister sur aucun des ouvrages qui forment ce que j'appelle le troisième groupe; mais un fait que je puis qualifier de « nou-

[1] Burnouf en a donné la traduction dans son *Introduction* (pp. 79-87 de la réimpression).

veau » m'oblige à faire une exception en faveur de la compilation citée, il y a un instant, l'Avadâna-Kalpalatâ. Burnouf a parlé de ce recueil dans la section VI de son *Introduction*, relative aux « ouvrages portant des noms d'auteurs ». Le premier de ces ouvrages dont il s'occupe est précisément notre *Avadâna-Kalpalatâ* (ou *Bodhisattva Avadâna-Kalpalatâ*), composé par Xemendra. Il dit que ce recueil est composé de vingt-six histoires : c'est en effet le nombre des textes de l'exemplaire ms. de la Bibliothèque nationale (D. 101), le seul évidemment que Burnouf ait jamais connu et que je connusse à mon tour avant d'avoir pu jeter sur la collection de M. D. Wright, à Cambridge, un trop rapide coup d'œil. Cette collection compte deux manuscrits de l'Avadâna-Kalpalatâ, l'un moderne (n° 913), l'autre ancien (n° 1306); dans chacun d'eux se trouve une cinquantaine de textes formant la deuxième partie de l'ouvrage, qui, par conséquent, en comptait cent. Aussi ce recueil a-t-il pris, ou plutôt usurpé le titre de *Avadâna-Çataka*, cité dans la mention finale de l'un et de l'autre manuscrit, et écrit en marge de chacun des feuillets du n° 913. Cette seconde partie du recueil, également reproduite par les deux manuscrits, est la seule qui subsiste, l'autre est perdue ou doit l'être, comme nous l'apprend une déclaration mise à la fin du n° 913, qui se termine ainsi : « Fin du « fil du Kalpa » des cent Avadânas du Bodhisattva; cette œuvre est celle du grand poète Xemendra. — Bonheur pour les mondes ! — Ceci n'est que la seconde moitié du

livre des *Cent Légendes* composé par Xemendra ; la première moitié n'a pu être retrouvée nulle part. — Bonheur[1] ! » — Cette note explique comment tous les textes du manuscrit de la Bibliothèque nationale se retrouvent dans ceux de Cambridge. Notre exemplaire n'est qu'un abrégé, un choix des textes du recueil ; l'abréviateur a puisé naturellement dans la partie qui subsiste et nous a donné un recueil représentant un peu plus du quart de l'ouvrage entier et de la moitié de la partie conservée.

L'Avadâna-Kalpalatâ est relativement moderne ; il est postérieur (cela ne fait aucun doute) à l'Avadâna-Çataka, dont Xemendra aura pris le titre, pour donner à son travail un nom célèbre plus encore que pour indiquer le nombre des textes de sa compilation. Ce nombre même n'a dû être adopté que dans la même intention. Pourquoi cent récits ? Il était facile d'en mettre moins et surtout davantage ; car ces récits sont des jâtakas, et les jâtakas se comptent par centaines.

Par cela seul qu'il est un choix de jâtakas, l'Avadâna-Çataka de Xemendra, autrement dit l'Avadâna-Kalpalatâ, s'éloigne sensiblement de l'Avadâna-Çataka primitif ; il n'a de commun avec lui que son sous-titre, le nombre des textes et quelques récits. En effet, malgré l'analogie étroite des Avadânas avec les

[1] *Samâptâ Bodhisatvâvadânaçataka-Kalpalatâ* || *Kṛtiriyaṁ mahâbave : Xemendrasya* || *Çubhaṁ jayatâṁ* || *Etad Xemendra-kṛta-avadânaçatakagranthasya parârddhamevâyaṁ pûrvârddhaṁ kutracinna prâptaṁ* || *Çubhaṁ* || ||

jâtakas proprement dits, ceux-ci n'entrent que pour une très petite part dans l'Avadâna-Çataka. L'Avadâna-Kalpalatâ n'a donc pas, en dépit de son titre d'Avadâna-Çataka, un rapport plus spécial avec l'ancien et véritable Avadâna-Çataka que n'en ont les autres recueils rangés avec lui dans ce que j'ai appelé le troisième groupe.

VI.

CONCLUSION.

Ce que je veux seulement retenir de ce coup d'œil jeté sur les collections d'Avadânas, et ce que j'ai voulu montrer, c'est l'existence du lien intime qui rattache à l'Avadâna-Çataka, à des titres divers, mais en vertu d'analogies manifestes, d'une part le Kalpadruma-Avadâna et le Ratna-Avadâna-mâlâ, de l'autre le Dvâviṅçati-Avadâna. Il est hors de doute que ces quatre compilations forment dans l'ensemble des recueils d'Avadânas un groupe à part. Dans toute étude approfondie et complète que l'on fera de l'une d'elles, il sera indispensable de les réunir; et il est évident que, dans cet examen simultané, l'Avadâna-Çataka est naturellement appelé à occuper le point central.

A cause de ce lien qui réunit étroitement les quatre recueils, et pour aider le lecteur à mieux saisir les détails donnés plus haut sur l'existence dans chacun d'eux de textes communs, je crois devoir donner la table des matières des compilations dont il s'agit avec des indications qui en établissent la concordance. Les abréviations Av. Çat., Kal. dr. Av., Rat. Av. M.,

Dvâv. Av., désignent respectivement l'Avadâna-Çataka, le Kalpadruma-Avadâna, le Ratna-Avadâna-mâlâ, le Dvâviṁçati-Avadâna.

AVADÂNA-ÇATAKA.

I.

1. Pûrṇa (Kal. dr. Av. 2).
2. Yaçomatî (Kal. dr. Av. 11).
3. Kuçîda (Rat. Av. M. 1).
4. Sârthavâha (Rat. Av. M. 12).
5. Soma.
6. Vaḍika.
7. Padma.
8. Pañcâla.
9. Dbûma.
10. Râjâ.

II.

1. Nâvikâ (Kal. dr. Av. 3).
2. Stambha (Kal. dr. Av. 12).
3. Snânta (Rat. Av. M. 2).
4. Iti (Rat. Av. M. 13).
5. Prâtihârya (Kal. dr. Av. 21; Dvâv. Av. 19).
6. Pañcavarṣikam (Kal. dr. Av. 24).
7. Stuti.
8. Varada.
9. Kâçikavastram (Dv. Av. 9).
10. Divyabhojanaṁ (Dv. Av. 12).

III.

1. Candana (Kal. dr. Av. 4; Dvâv. Av. 22).
2. Padma (Kal. dr. Av. 13).
3. Cakra (Rat. Av. M. 3).
4. Daçaçiras (Rat. Av. M. 14).
5. Sûxmatvâg.
6. Çîtaprabha.
7. Nâvikâ.
8. Gandhamâdana.
9. Nirmala.
10. Valgusvara.

IV.

1. Padmaka.
2. Kavaḍa.
3. Dharmapâla (Kal. dr. Av. 23).
4. Çivi (Dvâv. Av. 23, 2°).
5. Surûpa (Dvâv. Av. 23, 3°).
6. Maitrakanyaka.
7. Çaça.
8. Dharmagaveṣi.
9. Anâthapiṇḍada.
10. Subhadra.

V.

1. Guḍaçâlâ (Kalpadruma-Avadâna 5).
2. Bhaktam (Kal. dr. Av. 14).
3. Pâṇiyam̃ (Rat. Av. M. 4).
4. Parvataghaṭa (Rat. Av. M. 15).
5. Maudgalyâyana.
6. Uttara.
7. Jatyandha.
8. Çreṣṭhî.
9. Putrâ.
10. Jâmbala.

VI.

1. Kṛṣṇasarpa (Kalpadruma-Av. 6).
2. Candra (Kal. dr. Av. 15).
3. Sâla (Rat. Av. M. 5; Dvâv. Av. 15).
4. Çrîmatî (Kalpadruma-Avadâna 20).
5. Vastram (Rat. Av. M. 17; Dvâv. Av. 23, 1°).
6. Çûka.
7. Dûta.
8. Mahiṣa.
9. Upoṣadha.
10. Ham̃sa.

VII.

1. Suvarṇâbha (Kal. dr. Av. 7; Dvâv. Av. 20).
2. Sugandhî (Kal. dr. Av. 16).
3. Vapuṣmân (Rat. Av. M. 7; Dvâv. Av. 21).
4. Balavân (Rat. Av. M. 18).
5. Priya.
6. Padma.
7. Dundubhisvara.
8. Putrâ.
9. Sûrya.
10. Mallapataka.

VIII.

1. Suprabhâ (Kalpadruma-Avadâna 8).
2. Supriyâ (Kal. dr. Av. 17).
3. Çuklâ (Rat. Av. M. 9; Dvâv. Av. 14).
4. Somâ (Rat. Av. M. 19).
5. Kuvalayâ.
6. Kâçikasundarî.
7. Muktâ.
8. Kacangalâ.
9. Xemâ.
10. Virûpâ.

IX.

1. Samudra (Kal. dr. Av. 9).
2. Sumanâ (Kal. dr. Av. 18).
3. Hiranyapâni (Rat. Av. M. 10).
4. Tripiṭa (Rat. Av. M. 20).
5. Yaçomitra.
6. Aupapaduka.
7. Çobhita.
8. Kapphina.
9. Bhadrika.
10. Râṣṭrapâla.

X.

1. Subhûti (Kal. dr. Av. 10).
2. Sthavira (Kal. dr. Av. 19).
3. Hastaka (Rat. Av. M. 11).
4. Lekuñcika (Rat. Av. M. 21).
5. Saṁsâra.
6. Guṭika.
7. Virûpa.
8. Gangika.
9. Dirghanakha.
10. Sangîti (Kal. dr. Av. 1).

KALPADRUMA-AVADÂNA.

1. Sundara (Av. Çat. x, 10).
2. Pûrnabhadra (Av. Çat. I, 1).
3. Sârthavâha (Av. Çat. II, 1).
4. Candana (Av. Çat. III, 1).
5. Bhṛtaka-preta (Av. Çat. V, 1).
6. Kṛṣṇasarpa (Av. Çat. VI, 1).
7. Suvarṇâbha kumâra (Av. Çat. VII, 1).
8. Suprabhâ (Av. Çat. VIII, 1).
9. Samudra (Av. Çat. IX, 1).
10. Subhâ(*sic*)ti brâhmaṇa (Av. Çat. X, 1).
11. Yaçomati (Av. Çat. I, 2).
12. Kauravya-jana-prabodhana (Av. Çat. II, 2).
13. Padmottara (Av. Çat. III, 2).
14. Mâtsarya-caritra (Av. Çat. V, 2).
15. Candra (Av. Çat. VI, 2).
16. Sugandhî (Av. Çat. VII, 2).
17. Supriyâ (Av. Çat. VIII, 2).
18. Sumanâ (Av. Çat. IX, 2).
19. Sthaviraka (Av. Çat. X, 1).
20. Çrîmatî (Av. Çat. VI, 4).
21. Tîrthika-prabodhana-prâtihârya (Av. Çat. II, 5).
22. Kûrma-janma.
23. Dharmapâla (Av. Çat. IV, 3).
24. Darmabuddhi-nṛpa (Av. Çat. II, 6).
25. Saddanta.
26. Kavikumâra.
27. Kṛtajña.
28. Ajâtaçatru-paridâpita.
29. Vâçiṣṭha-pariṣṭhacchopoṣadha.
30. (Sans titre; continuation du sujet précédent.)

RATNA-AVADÂNA-MÂLÂ.

1. Kauçika-viryotsâhana (Av. Çat. I, 3).
2. Snâtâ (Av. Çat. II, 3).
3. Cakra (Av. Çat. III, 3).
4. Pretaka (Av. Çat. V, 3).
5. Çâlapuṣpa (Av. Çat. VI, 3).
6. Sûkarika.
7. Vapuṣmat-kumâra (Av. Çat. VII, 3).
8. Devatâ-paripṛccha-sûtram.
9. Çuklâ (Av. Çat. VIII, 3).
10. Hiranyapâṇi (Av. Çat. IX, 3).
11. Hastaka (Av. Çat. X, 3).
12. Sârthavâha (Av. Çat. I, 4).
13. Praçânta-karaṇa (Av. Çat. II, 4).
14. Daçaçiras (Av. Çat. III, 4).
15. Pretika (Av. Çat. V, 4).
16. Kanakavarṇa.
17. Vastrapradâna (Avadâna-Çat. VI, 5).
18. Balavat-kumâra (Av. Çat. VII, 4).
19. Somâ (Av. Çat. VIII, 4).
20. Tripiṭa (Avadâna-Çataka, IX, 4).
21. Lekuñcika (Avadâna-Çat. X, 4).
22. Paṇḍita.
23. Hastaka.
24. Sârthavâhasiddha-kumâra.
25. Nanda.
26. Dhârâmukha-Vajrapâni-Gopâla-Kaluddhaka-damana.
27. Stûpa.
28. Nâgakumâra.
29. Karṣaka-Svastika-brâhmaṇa.
30. Yaçorâja.
31. Mahâkâçyapa.
32. Vidûra.
33. Kaineyaka.
34. Sucandra.

DVÂVIṀÇATI-AVADÂNA.

1. Puṇyaproṭsâhana Kathâ.
2. Dharmaçravaṇa-protsâhana Kathâ.
3. Manuṣya Kathâ durlabha.
4. Dâna Kathâ.
5. Puṇya K.
6. Jirnodhâranabimba K.
7. Snâna K.
8. Kuṅkumâdirâna K.
9. Chatradâna K. (Av. Çat. II, 9).
10. Dhâtvâvaropana K.
11. Malla (ou) Maṇḍala K.
12. Bhojana K. (Av. Çat. II, 10).
13. Pâna K. (Av. Çat. V, 3).
14. Vastra K. (Av. Çat. VIII, 3).
15. Puṣpa K. (Av. Çat. VI, 3).
16. Praṇâma K.
17. Ujvâlikâdâna K.
18. Dipa K.
19. Vihâra K. (Av. Çat. II, 5).
20. Suvarṇâbha Avad. (Av. Çat. VII, 1).

21. Vapuṣmân Av. (Av. Çat. v, 3).
22. Candana Av. (Av. Çat. III, 1).
23. Épilogue (Av. Çat. VI, 5). (Dâna kathâ, IV, 4, 5).

J'espère que ce tableau aidera le lecteur à mieux saisir les explications données ci-dessus (pp. 284-287 et 294).

Je n'ai plus qu'un mot à ajouter. Dans tout ce qui précède, je ne me suis occupé que des ouvrages sanscrits dont le texte subsiste encore, je n'ai rien dit de ceux qui sont perdus ou peuvent être considérés comme tels, mais dont le Kandjour nous a conservé la traduction tibétaine. Je ne voudrais pourtant pas les passer entièrement sous silence; mais, condamné à la brièveté, je n'insisterai ni sur les textes détachés qui rentrent dans la catégorie des svadânas, ni sur tous les recueils (entre autres le *Saddharma-Smṛti-upasthâna* qui occupe près de quatre volumes). Je ne puis pourtant me dispenser de signaler le Damamûko[1], connu par la traduction de Schmidt, et composé de récits analogues à ceux de l'Avadâna-Çataka, ni surtout le *Karma-Çataka*, très semblable par son titre et par son contenu à l'Avadâna-Çataka[2]. Plusieurs des sujets traités dans ce dernier recueil se retrouvent même dans le Karma-Çataka; seulement la rédaction en est autre, généralement plus brève. Peut-être me sera-t-il permis, par

[1] *Sage et Fou* (Der Weise und der Thor).

[2] J'ai trouvé 123 récits dans le *Karma-Çataka;* même en comptant pour autant d'unités les récits doubles, triples ou même quadruples mis sous une même rubrique, on arriverait encore au chiffre de 109 ou 110.

la suite, de citer quelques exemples et d'aborder les questions que ces rapprochements soulèvent. Pour le moment, je dois me borner à donner une légère idée des rapports de l'Avadâna-Çataka avec les autres textes du Kandjour.

On voit que, en somme, la comparaison des récits de l'Avadâna-Çataka avec tous ceux qui s'y rattachent, donnerait lieu à un vaste travail englobant une notable portion de la masse des textes dont se compose la littérature bouddhique du Nord, sans parler de ceux que comprendrait le même travail appliqué aux textes de la littérature bouddhique du Sud.

MÉMOIRE

SUR

LES GUERRES DES CHINOIS

CONTRE LES CORÉENS,

DE 1618 À 1637,

D'APRÈS LES DOCUMENTS CHINOIS,

PAR

M. CAMILLE IMBAULT-HUART.

Des divers satellites qui gravitent autour de cette immense contrée appelée par nous la Chine, et qui reconnaissent plus ou moins la suzeraineté de ce pays, il n'en est peut-être pas un qui soit moins connu, à tous les points de vue, que le royaume de Corée[1]. Le peu que nous savons sur l'histoire, la

[1] La Corée est connue des Chinois sous les noms de 高麗 *Kao li*, et de 朝鮮 *Tchao sienn*. C'est du premier (en coréen, Kô rie), nom du royaume sous l'ancienne dynastie, que nous est venue la dénomination de Corée. Le nom de Tchao sienn (en coréen, Tsio sien) fut adopté par la nouvelle dynastie qui monta sur le trône en 1392. D'après certains auteurs chinois, qui s'appuient sur le sens de *matin* qu'a le mot *Tchao*, on aurait ainsi appelé la Corée parce que ce pays est situé à l'orient de la Chine, là où le soleil semble se lever. 此居東方日出之地故曰朝鮮. (Voyez notamment le dictionnaire *Tchenğ tseu t'onğ*.)

géographie, les mœurs et les coutumes de cet État, nous le devons, d'abord à nos infatigables missionnaires, auxquels nous sommes redevables de si intéressants travaux sur l'extrême Orient, mais surtout aux Chinois et aux Japonais, qui ont publié des descriptions historiques et géographiques de la Corée.

La rareté, le manque même de renseignements sur cet État tient à deux causes : l'une, entièrement politique, c'est la ligne de conduite que les fonctionnaires coréens observent à l'égard des étrangers; l'autre, purement matérielle, c'est le petit nombre d'ouvrages coréens qui existent, ou que l'on peut se procurer, soit en Chine, soit dans le pays même.

En effet, la politique du gouvernement coréen consiste à tenter de conserver le sol de son territoire entièrement vierge, pur de toute souillure, de tout contact étranger, et surtout européen, et à élever, dans ce dessein, des barrières infranchissables entre lui et le reste du monde. A tel point qu'il est presque impossible aujourd'hui de pénétrer dans la Corée, et qu'il n'y a que nos missionnaires, ces pionniers de la civilisation, comme on les a si justement appelés, qui aient pu, au prix de difficultés extrêmes et au péril de leur vie, s'avancer dans l'intérieur pour y prêcher la foi. Cette situation dure depuis longtemps déjà, et semble même s'être singulièrement aggravée dans ces dernières années, par suite de la rigueur et de la vigilance excessives avec lesquelles les fonctionnaires coréens exercent leur surveillance. Mais la Corée ne pourra pas toujours fermer ses portes,

et l'état de choses actuel semble ne pas devoir subsister encore longtemps. Le jour n'est peut-être pas éloigné où les barrières qu'elle nous oppose céderont à l'action irrésistible de la civilisation.

Déjà les Russes, dont les possessions sont à présent contiguës à la frontière coréenne, sont entrés depuis quelque temps en relations amicales avec les villages voisins de leur territoire: cela, soit dit en passant, n'est pas étonnant, puisque ce sont bien plus les gouvernants que les populations qui s'opposent avec opiniâtreté à l'intrusion des étrangers. Des familles coréennes entières, ruinées par la disette, exaspérées par les exactions des autorités locales, ont franchi peu à peu la frontière et se sont établies sur les territoires récemment cédés aux Moscovites. Ces derniers, naturellement, les ont bien reçues, les ont secourues, et le bon accueil fait aux premières familles en a attiré d'autres. Si bien qu'il y a quatre ans, quatre mille Coréens, formant treize colonies, se trouvaient fixés sur le sol russe. Depuis lors, sans nul doute, le nombre de ces colons a dû augmenter considérablement[1].

[1] Les provinces septentrionales de la Corée sont d'un sol pauvre et, à partir de 1860, de mauvaises récoltes s'y sont succédé coup sur coup. Malgré ces mauvaises années, cette pauvreté devenue disette, le gouverneur de la Corée n'en continua pas moins à lever inexorablement les impôts, même il les aggrava. Aussi, en 1863, la situation étant désormais insupportable, douze familles coréennes se décidèrent à émigrer vers le territoire russe de l'Amour qui, en dépit de sa fécondité, est encore très peu colonisé par les Slaves. Ces familles furent reçues avec sympathie, encouragées, soutenues, et la colonie coréenne prospéra. La nouvelle s'en répandit bientôt en Corée

Il n'est peut-être pas improbable, à en juger d'après ce qui se passe dans l'Asie centrale où les Russes s'étendent petit à petit, que la Corée, envahie,

et engagea d'autres familles à passer la frontière. Aussi, en 1865, comptait-on déjà deux cents Coréens établis dans le territoire de l'Amour. Les autorités coréennes regardèrent d'abord ce mouvement avec une parfaite indifférence; mais, en 1870, elles s'inquiétèrent, quand elles virent, non plus des familles, mais des villages entiers disposés à suivre l'exemple des émigrés. Elles essayèrent de mettre une digue à ce courant qui menaçait de tarir les sources de l'impôt dans un pays déjà trop peu habité; elles confisquèrent les biens des émigrants et accablèrent de vexations les parents qu'ils laissaient en Corée. Rien n'y fit, les départs continuèrent.

Les Russes, recevant toujours les Coréens avec les mêmes égards, la même humanité, leur donnent des terres, les aident en tout; or ces malheureux en ont grand besoin; ils arrivent le plus souvent en haillons, affamés, aux avant-postes, et plus d'une fois les troupes ont partagé avec eux les vivres que le gouvernement envoie d'Europe, par mer, à ses garnisons de l'extrême Orient.

En 1874, il y avait déjà dans le pays quatre mille Coréens en treize colonies. Ces braves gens apprécient bien vite la supériorité de la culture européenne; les mœurs, les usages russes peu à peu s'implantent chez eux. Les voilà qui bâtissent leurs maisons dans le style russe, qui adoptent l'habit russe, les méthodes de labourage des Russes. Même le christianisme fait de grands progrès parmi eux, et une moitié des colons professe déjà la religion grecque.

En général, ces Coréens sont des hommes tranquilles, soumis, un bon peuple de paysans, plus semblable aux Japonais qu'aux Chinois, plus amical, plus simple et plus modeste, plus « bon enfant » que ceux-ci, aussi sobre et aussi sensé que ceux-là. C'est ainsi que, par une sage politique, la Russie a gagné des sujets paisibles et laborieux qui défrichent pour elle une des extrémités de l'empire.

Le gouvernement coréen voit tout cela d'un œil de colère, lui qui craint la Russie plus encore qu'il ne la hait. Ce qui l'inquiète, c'est de savoir jusqu'à quel point ces transfuges apprendront aux étrangers les mystères de leurs mœurs, de leur langage, de leur industrie, tenus jusqu'à ce jour si secrets. (*Globus*, d'après les travaux de la Société de géographie russe.)

assimilée par son puissant voisin, fasse partie un jour des immenses possessions asiatiques du tsar.

Mais si la cause politique de la rareté des renseignements sur la Corée doit forcément, par le cours naturel des choses, disparaître un jour, la cause matérielle, si l'on peut s'exprimer ainsi, est malheureusement destinée à subsister à jamais. En effet, la littérature coréenne proprement dite est pauvre, et les ouvrages qui la composent, enfouis pour la plupart dans les bibliothèques des princes ou des riches, sont excessivement rares. Cependant, à force de recherches de toutes sortes, monseigneur Daveluy était parvenu à en réunir un certain nombre d'intéressants; mais, malheureusement pour la science, cette petite collection a été détruite dans un incendie.

D'ailleurs, au dire des missionnaires, ce ne serait pas dans les ouvrages purement coréens qu'il faudrait chercher des documents authentiques sur l'histoire de la Corée; car les livres de ce pays qui traitent de l'histoire sont des recueils de faits fabuleux ou d'anecdotes sans fondement: les ouvrages remontant à une certaine antiquité, lesquels, comme nous venons de le dire, sont rares, et ceux qui ont été publiés dans ces dernières années ne sont ni les uns ni les autres dignes de foi [1].

Les véritables sources où l'on peut puiser des ren-

[1] *Histoire de l'Église de Corée, précédée d'une introduction sur l'histoire, les institutions, la langue, les mœurs et coutumes coréennes*, par Ch. Dallet, missionnaire apostolique. Paris, 1874, 2 vol. in-8°. Voy. l'introduction.

seignements authentiques sont les littératures chinoise et japonaise: la première surtout, mine inépuisable dont on ne connaît pas la profondeur, pourrait fournir des documents intéressants sur l'histoire et la géographie de la Corée. Déjà les sinologues ont su tirer parti des ouvrages sur la matière qu'ils ont eus entre leurs mains[1], mais le champ n'est pas tellement moissonné qu'il ne reste encore des épis à glaner. Pour notre part, nous avons trouvé dans le *Chenğ vou tçi* ou Histoire des campagnes accomplies sous la dynastie actuellement régnante en Chine[2], livre fort estimé dont nous avons déjà traduit divers chapitres, des renseignements inédits sur une période peu con-

[1] Parmi les documents traduits du chinois et du japonais, nous citerons: le *San kokf tsou ran to sets*, ou *Aperçu général des trois royaumes* (Corée, Lieou tç'iéou, Yèso), traduit de l'original japonais-chinois par Klaproth. Paris, 1832, avec atlas. Klaproth y a joint la traduction de la *Description de la Corée* donnée au livre CCCLIII du *Ta ts'inğ y t'onğ tché. Rapports du Japon avec la presqu'île coréenne et la Chine*, travail rédigé d'après les originaux japonais par J. Hoffman; dans le *Voyage au Japon exécuté pendant les années 1823 à 1830*, ou *Description physique, géographique et historique de l'empire japonais*, par de Siebold; édition française rédigée par de Montry et Fraissinet, Paris, 1838-1840, t. V, p. 105 et suivantes.

Histoire abrégée de la Corée, tirée des ouvrages chinois, dans Du Halde, *Description de la Chine*, édition de Paris, 1735, t. IV, p. 431 et suivantes.

Journal d'une mission en Corée, traduit du chinois par M. Scherzer; dans les publications de l'École des langues orientales vivantes, 1878.

[2] Voyez sur cet ouvrage le *Journal asiatique*, n° de février-mars 1878, où se trouve la traduction de l'histoire de la conquête de la Birmanie sous le règne de Tç'ienn longğ, et le n° d'octobre-décembre 1878, où nous avons donné la traduction de l'histoire de la conquête du Népâl par les Chinois en 1792. Nous nous proposons d'en extraire encore d'autres récits.

nue de l'histoire des relations des Chinois et des Coréens, de 1618 à 1637, et nous les avons mis en œuvre dans le mémoire suivant, dans le dessein de jeter quelques lueurs sur l'histoire d'un pays encore fermé aux Européens.

I.

Dès les premières années du XVIe siècle, les Tartares mandchoux, descendants des fameux Djourdjé qui avaient fondé l'empire d'Aisin ou Tçinn (or), détruit par les Mongols en 1234, firent de continuelles entreprises sur l'empire chinois où régnait alors la dynastie des Mingʒ̃. Ils ne formaient pas encore un corps de nation, mais, divisés en plusieurs hordes, ils étaient gouvernés par un grand nombre de petits chefs, indépendants les uns des autres. L'un de ces chefs, qui avait réuni plusieurs hordes sous sa puissance, s'empara du Léao tongʒ̃ en 1616, puis pénétra dans la province du Tché li; repoussé, dans le temps même qu'il marchait sur la capitale de l'empire, par les Chinois plus forts en nombre, il dut se retirer dans le Léao tongʒ̃, où il se proclama empereur de la Chine sous le nom d'*Abkai foulingga*, en chinois *T^ʿienn mingʒ̃*, c'est-à-dire celui que le décret du ciel a désigné pour occuper le trône.

En 1618, l'empereur T^ʿienn mingʒ̃, connu dans l'histoire sous le nom de *T^ʿaï tsou kao ʿhouangʒ̃ ti*, attaqua de nouveau la Chine et livra plusieurs batailles dans lesquelles la fortune ne lui fut pas tou-

jours favorable. Pour mettre fin à ses incursions sans cesse renouvelées, l'empereur des Mingh, Ouann li, réunit deux cent mille hommes de ses meilleures troupes et enjoignit à ses vassaux de se hâter de lui envoyer leur contingent.

La Corée, dont le vicomte de Tçi, l'oncle et le premier ministre du tyran Chéou sinn[1], avait été le premier souverain, et qui depuis s'était plusieurs fois révoltée, mais en vain, contre la Chine, reçut un ordre de cette nature. Son roi était alors 'Houeï, de la famille des Li[2] : obéissant à l'appel de son suzerain, il réunit douze mille de ses meilleurs soldats et les envoya à l'armée des Mingh.

Les troupes coréennes opérèrent leur jonction avec les corps chinois des villes de 'Haï tchéou et de Kaï tchéou dans la plaine de Fou tch'a[3] où l'armée alliée établit son camp. Malheureusement, la dynastie chan-

[1] 箕子 *Tçi tseu*, en coréen Keï tsa, avait été mis en prison par son souverain pour lui avoir fait de justes remontrances. Il fut délivré par Vou ouangh, fondateur de la dynastie des Tchéou, qui détrôna Chéou sinn, le dernier empereur des Changh. Il eut avec Vou ouangh un entretien célèbre sur les principes fondamentaux du gouvernement, entretien qui a été recueilli et forme le livre 'Hongh fann « le grand plan » du Chou tçingh ou Livre des annales. Vou ouangh offrit à Tçi tseu d'être son premier ministre, mais ce dernier répondit qu'ayant jusque-là servi la dynastie des Changh, de qui sa famille avait reçu tout son lustre, il ne passerait jamais au service de celui qui l'avait détruite. Le roi Vou admira cet attachement pour une dynastie tombée et donna à Tçi tseu l'investiture du royaume de Corée. (Voy. De Maillac, *Histoire générale de la Chine*, t. I, p. 276; Legge, *Chinese classics*, t. III, part. II, p. 320 et suivantes.)

[2] 李暉, en coréen Ni koueï.

[3] Province mandchoue du Leao tongh.

celante des Mingʼ était destinée à périr; les éléments eux-mêmes semblaient s'être ligués contre elle; des tempêtes effroyables, des pluies continuelles fondirent sur l'armée alliée, qui se trouva désorganisée. Les Mandchoux n'attendaient qu'une occasion favorable pour attaquer; ils se hâtèrent de saisir celle-ci, et, profitant du secours que leur offraient les éléments, ils surprirent le camp et taillèrent en pièces l'armée; le général coréen et cinq mille de ses soldats se rendirent à l'empereur tartare. Celui-ci, magnanime après la victoire, fit remettre en liberté le général et dix de ses principaux officiers et leur permit de retourner dans leur pays.

En même temps, l'empereur tartare adressa à 'Houeï une lettre dans laquelle il disait que la Corée, ayant été autrefois secourue par la dynastie des Mingʼ, lorsqu'elle avait été attaquée et réduite à l'extrémité par les Japonais [1], n'avait pu s'empêcher de fournir par reconnaissance un corps de troupes aux Mingʼ, et qu'il savait bien que ce n'était point par haine contre lui qu'elle avait ainsi agi. Il ajoutait

[1] En 1592, Chidé yosi ou Taï ko sama, connu des Chinois sous le nom de P'ingʼ siéou tçi, l'un des plus célèbres empereurs du Japon, envahit la Corée et en devint maître en peu de temps; devant ses armes victorieuses, le roi s'enfuit jusqu'à Y tchéou (coréen : Ei tsiou) et implora le secours de la dynastie des Mingʼ, alors régnante en Chine; une armée chinoise entra en Corée, livra plusieurs combats sans résultat, et ne parvint qu'à faire concentrer les Japonais autour de la capitale; l'année d'après (1593), époque de la mort de Chidé yosi, les Japonais quittèrent d'eux-mêmes le pays et s'en retournèrent (voy. *San kokf tsou ran to sets*, p. 38. De Maillac, t. XI, et Siebold, traduction française, t. V, p. 225 et suivantes).

qu'il renvoyait les officiers faits prisonniers par ses troupes, et qu'il laissait au roi la faculté d'examiner s'il devait quitter ou non la cause des Mingh et se rallier à la sienne[1]. Le roi de Corée ne répondit pas à cette lettre et ne remercia même pas l'empereur tartare d'avoir agi avec tant de générosité à son égard et à l'égard de ses officiers.

Peu de temps après, la guerre éclata entre les Mandchoux, régnant déjà sur une grande partie de la Chine, et le petit pays de Ouark'a, situé au pied de la montagne Tch'anghh po[2], au sud de Chenghh tçinghh[3], au nord du fleuve Ya lou[4], qui le sépare du royaume de Corée. Le roi de Corée prit parti pour cet État contre les Mandchoux et lui envoya des troupes qui l'aidèrent à repousser ses ennemis. Dans la suite, les Coréens attaquèrent plusieurs fois Boudchandaï, beïlé ou prince de la petite tribu mandchoue d'Oula, qui ne les repoussa qu'avec peine.

[1] 王其自審去就.

[2] Le Tch'anghh po chan ou « grande montagne blanche », en mandchou *Golmin chaniyan alin*, « célèbre montagne de la Mandchourie », est le berceau de la dynastie actuelle des Ts'inghh.

[3] Chehh tçinghh « capitale florissante », ou Feunghh t'ienn fou, en mandchou Moukden, est la capitale de la province de Chenghh tçinghh et de la Mandchourie. Construite sur le même plan que Pékinghh, elle est située sur une des branches de Léao 'ho. L'empereur Tç'ienn longh l'a célébrée dans un poème célèbre.

[4] Le Ya lou tçianghh, en coréen Am no kang et Hap nok kang, forme la frontière naturelle entre la Mandchourie et la Corée. « La couleur de ses eaux, dit un ouvrage cité dans le *Ta ts'inghh y t'onghh tché*, ressemble à celle de la tête du canard, et c'est de là que lui est venu son nom (鴨綠江 *Liu lou tçiang* « fleuve vert canard). »

Dans ces conjonctures, le colonel Mao Ouenn-longg̃, capitaine habile qui avait conquis son grade dans les rangs de l'armée des Mingg̃, réunit plusieurs milliers de soldats encore fidèles à la cause perdue de la dynastie chinoise et alors errant sans chef dans les plaines du Léao tongg̃. Avec cette petite armée, Mao Ouenn longg̃ occupa l'île de P'i et s'y établit solidement. Cette île, appelée aussi île de Tongg̃ tçiangg̃[1], située à l'embouchure du fleuve Ya lou, entre la Corée et le Léao tongg̃, et à égale distance de ces deux pays, est une position stratégique d'une certaine importance, et Mao Ouenn-longg̃ la choisit avec beaucoup d'habileté; de là, en effet, il pouvait à son gré et suivant les circonstances jeter son armée dans la Mandchourie ou dans la Corée, soit pour les attaquer, soit pour s'y retirer. A plusieurs reprises, Mao Ouenn-longg̃ lança sa flottille sur la côte de Mandchourie et de la province du Tchè li, attaqua les diverses villes ou forts situés le long de la côte, et en ravagea les territoires.

Sur ces entrefaites, l'empereur tartare T'ienn minggg̃ mourut, et son successeur T'ienn tsongg̃, dont le *miao 'hao* ou titre dynastique est *T'aï tsongg̃ ouenn 'houangg̃ ti*, monta sur le trône. La première année de son règne, qui correspond à la septième année de T'ienn tçi des Mingg̃, et à la troisième année du règne de Tsongg̃, de la famille des Li[2], alors roi de Corée (1627), l'empereur T'ienn tsongg̃ se résolut à entre-

[1] Coréen : Tong kang.

[2] 李倧 *Ni tsong*.

prendre une campagne contre Mao Ouenn-longg d'abord, qui faisait de continuelles entreprises sur son territoire, puis contre la Corée pour la punir d'avoir secouru le pays de Ouark'a, d'avoir porté les armes contre Boudchandaï, et enfin d'avoir manqué à son devoir de vassale en n'envoyant point d'ambassadeur présenter des condoléances au sujet de la mort de l'empereur T'ienn minggg.

Au mois de décembre 1626, qui correspond au premier mois de l'année chinoise 1627, l'empereur T'ienn tsonggg ordonna au beïlé ou prince Amin de prendre le commandement de l'armée tartare et de commencer la campagne[1]. Amin traversa le fleuve Ya lou avec succès, attaqua les troupes de Mao Ouenn-longg dans les environs de la ville de T'ié chann[2] et les battit complètement; cependant Mao

[1] Amin, fils de Chourgatsi, est un général célèbre par ses exploits dans le pays des Mandchoux, dans celui des Mongols Khalkha (en 1626), et en Corée (1627). En 1630, étant avec des troupes mandchoues dans le Tché li, province de la Chine, il y fit faire main basse, sans en avoir reçu l'ordre, sur tous les officiers chinois qui venaient se soumettre aux Mandchoux. Pour le punir de cette action barbare, il fut mis en prison et ses biens furent confisqués. (Klaproth.)

[2] T'ié chann, en coréen Tiel san, est une ville murée de la province de P'inggg janggg (Pieng an). Nous croyons utile de donner ici la liste des provinces de la Corée avec leur chef-lieu, en chinois et en coréen.

Depuis l'avènement de Taï tso en 1392, la Corée est divisée en huit tao (to) ou provinces.

Au nord, les provinces de Chienn tçinggg ('Ham kienggg), chef-lieu Chienn chinggg ('Ham henggg), et de P'inggg ann (Pienggg an), chef-lieu P'inggg janggg (Pienggg ianggg);

A l'ouest, celles de 'Houanggg 'haï ('Hoang 'haï), chef-lieu 'Houanggg tchéou ('Haï tsiou); de Tçinggg tçi (Kienggg keï), chef-lieu 'Hann

Ouenn-longh, à la tête de quelques débris, put se réfugier dans l'île de P'i.

Profitant de sa victoire, Amin s'empara sans coup férir des villes d'Y tchéou[1], de Tinh tchéou[2], et de 'Hann chann[3], dans lesquelles il massacra plus de dix mille soldats et habitants, et brûla plus de cent mille boisseaux de grains. Continuant vigoureusement sa marche en avant, il traversa durant le même mois le Tçinh tsuann tçiang[4], et prit Ann tchéou[5], la ville d'Ann ché qui fut vainement assiégée par l'empereur T'aï tsonh des T'anh, lors de son expédition contre la Corée en 645[6]. Peu après, l'armée tartare arriva sous les murs de P'inh janh[7], l'ancienne capitale de

tch'enh ('Han ianh), appelée ordinairement Séoul, la capitale, parce qu'elle est la capitale de tout le royaume; de Tchonh ts'inh (Tsionh tsienh), chef-lieu Tchonh tchéou (Konh tsiou);

A l'est, celle de Tçianh yuann (Kanh ouen), chef-lieu Tçianh linh (Ouen tsiou);

Au sud, celles de Tç'inh chann (Kienh san), chef-lieu Tç'inh tchéou (Taï kou); et de Ts'uann lo (Tsien la), chef-lieu Ts'uann tchéou (Tsien tsiou).

A la tête de chaque province est un *kamsa* ou gouverneur (la prononciation que nous donnons est celle qui a été adoptée par M. Dallet dans l'introduction de son ouvrage sur l'Église de Corée; celle qu'a donnée Klaproth à la fin de son *Aperçu des trois royaumes* en diffère notablement).

[1] Ei tsiou.

[2] Tienh tsiou, ville murée de la province de Pienh an.

[3] 'Han san.

[4] Tsenh tienn kanh.

[5] An tsiou, ville murée de la province de Pienh an.

[6] Voyez à ce sujet De Maillac, t. VI, p. 111.

[7] Pien ianh, ville murée, chef-lieu de la province de P'inh ann Pienh an) et résidence du *kamsa* ou gouverneur.

la Corée depuis le vicomte de Tçi jusqu'à l'époque des T'anğ, située à trois cents li du fleuve Ya lou, et à quatre cents li à l'ouest de la capitale actuelle [1]. Le général tartare n'eut pas de peine à faire tomber cette ville entre ses mains, les magistrats et la plupart des habitants ayant pris la fuite à la nouvelle de son approche.

De là, Amin traversa le fleuve Ta t'onğ [2] et enleva Tchonğ 'ho [3], puis 'Houanğ tchéou [4]; dans le courant du mois de janvier 1627, il parut avec son armée sous les murs de 'Hann tch'enğ, la capitale de la Corée [5].

La terreur était à son comble dans toute la contrée : le roi ne cessait d'envoyer des émissaires tout à la fois aux Minğ et aux Tartares, dans l'espoir d'ob-

[1] 'Hann tch'enğ ('Han ianğ) ou Séoul, la capitale.

[2] Taï tonğ kanğ.

[3] Tsionğ houa.

[4] 'Houanğ tsiou, ville murée de la province de 'Hoanğ 'haï.

[5] « C'est une ville considérable, située au milieu de montagnes, près du fleuve Hang kang (le 'Hann tçianğ des Chinois), enfermée de hautes et épaisses murailles, très peuplée, mais mal bâtie. A l'exception de quelques rues assez larges, le reste ne se compose que de ruelles tortueuses, où l'air ne circule pas, où le pied ne foule que des immondices. Les maisons, généralement couvertes en tuiles, sont basses et étroites. La capitale est divisée en cinq arrondissements, lesquels sont subdivisés en quarante-neuf quartiers. Le mur d'enceinte fut construit par Taï tso, fondateur de la dynastie actuelle. Siei tsong, quatrième roi de cette dynastie, y ajouta de nouvelles fortifications. Le mur a neuf mille neuf cent soixante quinze pas de circuit, et une hauteur moyenne de quarante pieds coréens, environ 10 mètres. Il y a huit portes dont quatre grandes et quatre petites. Les grandes portes sont assez belles, et surmontées de pavillons dans le genre chinois. » (Dallet, *Introduction*, p. XXXV.)

tenir des secours des premiers, et dans le dessein d'arrêter les progrès des seconds en demandant la paix. Cédant à ses prières, le gouverneur du Léao tonğ pour les Minğ, Yuann Tchʿonğ-ʿhouann, envoya quelques troupes dans l'île de Pʿi et neuf mille de ses meilleurs soldats en Corée. A ce moment, l'empereur Tʿaï tsonğ, craignant que les Minğ ne s'aperçussent du petit nombre de troupes dont Amin pouvait disposer, entra lui-même en campagne et mit une partie de son armée en observation sur les bords de la rivière Léao[1].

A l'approche de l'armée tartare, le roi coréen s'était hâté de faire passer sa femme et ses enfants dans l'île de Tçianğ ʿhoua[2] et de les mettre en sûreté dans la place forte du même nom, située dans la

[1] Grande rivière qui traverse toute la Mandchourie et se jette dans le golfe du Léao tonğ.

[2] L'île de *Tçianğ ʿhoua* 江華島 (coréen, Kanğ ʿhoua) est située juste en face de l'embouchure du 漢江 *ʿHann tçianğ* (ʿHanğ kanğ), à peu de distance de la capitale. « L'île de Kanğ ʿhoua mesure dix-huit milles de longueur sur une largeur de dix milles; elle est entourée dans sa plus grande étendue, au nord et à l'est, par les rives de la terre ferme, dont elle n'est partout séparée que par une courte distance... La ville, une des places les plus fortifiées de la Corée, est située dans la partie nord de l'île; elle est assise sur un vaste terrain couronné de hauteurs; les maisons n'y sont pas disposées régulièrement, elles sont éparses au milieu de bouquets d'arbres; une muraille crénelée d'environ quatre mètres de hauteur l'entoure complètement en passant sur les crêtes; les points culminants ont des forts circulaires qui flanquent les murailles; les portes sont voûtées et surmontées de corps de garde en pierre. » (*Note sur une récente exploration du Hang kyang en Corée*, par le vicomte de Rostaing. *Bull. de la Soc. de géogr.*, février 1867, p. 210.)

partie septentrionale de l'île. En même temps il envoyait un de ses officiers aux généraux tartares dans le dessein de les arrêter dans leur marche en avant.

L'armée tartare, maîtresse de la capitale de la Corée, établit son camp à P'ing̃ chann[1], ne pouvant, faute de bateaux, traverser le bras de mer qui sépare l'île de Tçiang̃ 'houa de la côte: fatiguée par une campagne de trois mois, elle ne demandait, encore qu'elle n'eût remporté que des victoires, qu'à faire la paix. La plupart des beïlé ou princes tartares qui y commandaient étaient tous de cet avis: il était temps, disaient-ils, de terminer la guerre et de revenir en deçà du fleuve Yalou, d'autant plus que les corps restés fidèles aux Ming̃ et quelques hordes mongoles pouvaient fort bien tenter de s'opposer à leur passage; le moindre échec pouvait avoir des conséquences désastreuses. Amin seul n'était pas de cet avis; séduit par les plaisirs de toutes sortes qu'il avait trouvés dans la capitale de la Corée, il ne semblait pas disposé à quitter de sitôt les splendides palais du roi.

A l'instigation de Dsirgalang, frère d'Amin, que sa persévérance en toutes choses avait fait surnommer Outchen (persévérant), deux des principaux béïlé, Yodé et Chédé, se réunirent en secret pour délibérer sur le parti qu'il convenait de prendre. Ils décidèrent qu'il fallait accepter les propositions de Tçio[2], frère de Tsong̃, qui l'avait envoyé demander la paix; ils

[1] Pieng san, ville non murée de la province de 'Houang̃ 'haï.

[2] 覺 *Kio.*

acceptèrent ses présents, qui consistaient en cent chevaux, cent peaux de tigres et de léopards, cent pièces de coton et de satin et quinze mille pièces de toile, et envoyèrent dans l'île un de leurs officiers pour conclure la paix. En présence de celui-ci, le roi de Corée fit immoler en sacrifice un cheval blanc et un bœuf noir; les serments furent échangés de part et d'autre « à la face du ciel et de la terre, » et il fut établi que les deux États seraient dorénavant unis par les liens d'une fraternelle amitié [1]. La paix fut ainsi conclue.

Quand tout fut terminé, Dsirgalang fit part à Amin de ce qui avait été fait: ce dernier répondit que le traité ayant été conclu sans lui, généralissime de l'armée, ne le concernait point et ne pouvait avoir son approbation; il laissa ses soldats piller et ravager de tous côtés comme auparavant. Cependant, ayant eu une entrevue avec le frère du roi de Corée, il ne put s'empêcher de céder et de signer le traité. Il reçut peu après une dépêche de l'empereur, averti par Dsirgalang, qui lui ordonnait de ramener l'armée sans commettre le moindre dégât. Amin obéit et revint avec son armée victorieuse; il en détacha un corps de trois mille hommes qu'il laissa en garnison à Y tchéou.

Dans le courant du quatrième mois de la même année, c'est-à-dire au mois de mai 1627, Tçio, qui avait suivi l'armée tartare, vint à la cour, où il fut bien reçu par l'empereur et les princes.

[1] 兄弟之國.

A l'automne de la même année, l'empereur, acquiesçant aux princes de Tsoñ, rappela les troupes laissées à Y tchéou et permit au roi de Corée de racheter les prisonniers qui avaient été faits pendant la guerre. Il fut décidé que la Corée enverrait des présents à la cour comme tribut, deux fois par an, au printemps et à l'automne, et que les échanges commerciaux auraient lieu à Tchoñ tçiañ[1].

II.

Cependant, encore que les Tartares fussent déjà maîtres de la plus grande partie de la Chine, la dynastie des Miñ continuait de régner, et des corps de troupes errants, restés fidèles à sa cause, faisaient parfois subir des échecs aux soldats des Ts'iñ; mais ce n'était plus que les derniers éclats d'un feu qui s'éteint. La division même s'était mise, comme il arrive toujours en pareille occurrence, entre les généraux chinois; ainsi, cette même année, le généralissime[2] des Miñ, Yuann Tch'oñ-'houann, battit et tua le colonel Mao Ouenn-loñ qui avait si longtemps bravé les armes mandchoues. Les troupes chinoises qui s'étaient réfugiées dans les îles voisines de la côte coréenne et avaient jusqu'alors obéi à Mao Ouenn-loñ se trouvèrent sans chef.

En 1629, les troupes mandchoues défirent l'armée chinoise que commandait Yuann Tch'oñ-

[1] Tsioñ kañ.

[2] 經略 *Tçiñ lio.*

ʿhouann, et en passèrent la plus grande partie au fil de l'épée. Yuann Tchʿongg̃-ʿhouann se trouva lui-même au nombre des morts. Deux ans après, en 1631, l'empereur Tʿienn tsongg̃ voulut chasser des îles coréennes les troupes chinoises qui y avaient pris refuge, et détruire de fond en comble ces repaires de rebelles. Malheureusement les bateaux manquaient; il se résolut à en demander au roi de Corée qu'il considérait comme son vassal. Un ambassadeur tartare se rendit donc à la capitale de la Corée; le roi le fit attendre trois jours avant de lui accorder audience; à la fin, cédant à ses instances, il le reçut et lui répondit que la dynastie des Mingg̃ ayant été comme un père pour la Corée, celle-ci ne pouvait point aider les Tartares à l'attaque. C'était un refus formel, et dès ce moment les relations commencèrent à se tendre entre les deux cours coréenne et tartare.

En 1633, l'empereur Tʿienn tsongg̃ adressa à Tsongg̃ une lettre dans laquelle il l'accusait de diminuer les présents bi-annuels, de donner asile aux déserteurs, et de faire ravager par ses troupes les lieux où l'on cultive le genseng[1]. Il renvoya l'ambassadeur coréen et ne laissa plus subsister entre ses sujets et ceux du roi de Corée que des relations purement commerciales.

[1] Le Genseng (人蔘 *Jenn chenn*), *panax quinquefolium*, est une plante médicinale considérée comme un remède universel par les Chinois. Elle se vend pour ainsi dire au poids de l'or; elle est cultivée en Mandchourie. Encore que la Corée en produise aussi, le genseng coréen est beaucoup moins estimé que le mandchou.

Durant l'été de cette même année, trois des principaux officiers de Mao Ouenn-longg̃, Kʿongg̃ Yéou-to, Keng Tchongg̃-mingg̃, Changg̃ Kʿo-chi, abandonnèrent la cause des Mingg̃, et, avec une armée navale de vingt mille hommes, traversèrent la mer à la hauteur de Tengg̃ tchéou fou, de la province du Chann tongg̃, et vinrent faire leur soumission aux autorités mandchoues.

Peu après, l'empereur envoya un ambassadeur en Corée pour y lever des impôts en nature; cet ambassadeur dit au roi : « Puisque votre pays considère la dynastie des Mingg̃ comme son père et lui paye un impôt en grain, pourquoi ne donneriez-vous pas à notre empire, qui est devenu votre frère, la dixième partie de cet impôt? » Le roi de Corée chercha par tous les moyens à se soustraire à cet impôt; mais enfin, au dernier moment, il se décida à le fournir. Mais il se refusa de la façon la plus énergique à livrer les déserteurs qui s'étaient enfuis sur son territoire.

Pendant ce temps, il ne cessait de faire réparer les fortifications des principales villes des trois provinces de Tçingg̃ tçi[1], de ʿHouangg̃ ʿhaï[2] et de Pʿingg̃ ann[3], d'en construire de nouvelles, et d'augmenter considérablement les garnisons des villes frontières.

L'empereur Tʿienn tsongg̃ lui écrivit de nouveau pour lui reprocher de ne point se conformer à la convention commerciale d'Y tchéou, d'empêcher le

[1] Kienggg̃ keï.
[2] ʿHoangg̃ ʿhaï.
[3] Piengg̃ an.

trafic des satins et des toiles et d'acheter le genseng à trop bas prix. Il avait en effet été établi que le prix de chaque léang̃[1] de cette racine serait vendu à raison de seize taëls[2], mais les Coréens l'achetaient seulement au prix de neuf taëls le léang̃.

L'année suivante, les relations entre les deux pays furent bien près de se rompre; l'empereur T'ienn tsong̃ avait voulu faire la paix avec les troupes chinoises qui, s'élançant de temps à autre des îles coréennes, ne cessaient d'infester les côtes, et avait prié Tsong̃ de vouloir bien lui servir d'intermédiaire. Le roi de Corée fit part des intentions du monarque tartare aux officiers qui commandaient à l'île de P'i: mais cela ne servit de rien; les négociations n'aboutirent point. Un ambassadeur coréen, qui était venu à cette occasion à la cour, parla avec hauteur au sujet des déserteurs et des relations commerciales, et indisposa T'ienn tsong̃ contre son souverain. Il arriva même qu'un ambassadeur tartare fut mal reçu par le roi de Corée qui voulut le faire asseoir au-dessous des dignitaires coréens. Or les relations qui existaient entre les deux pays étant celles de vassal à suzerain comme l'indiquent fort bien les expressions de *soueï pi*, « tribut », de *pi kouo*, « humble État », de *pou kéou*, « sans capacité », dont la Corée se servait en parlant de soi, ce n'était pas là la place que Tsong̃

[1] Le léang̃ est l'once chinoise, dont la valeur est de 37 grammes 58 milligrammes.

[2] La valeur du taël varie, suivant le cours, de 6 fr. 50 cent. à 7 fr. 50 cent.

aurait dû donner à l'envoyé de son suzerain. Ces diverses causes excitèrent la colère de T'ienn tsongh, qui refusa le tribut du roi de Corée et retint à la capitale son ambassadeur.

Sur ces entrefaites, les troupes tartares ayant subjugué la tribu mongole de Tchagan et ayant recouvré le sceau impérial des Minh, tous les princes tartares adressèrent à l'empereur un placet pour le prier de prendre un titre dynastique. En même temps, ils adressèrent de nombreuses lettres aux dignitaires coréens pour les décider à reconnaître l'empereur mandchou. Ces derniers s'y refusèrent énergiquement, et, sans doute à l'instigation du roi, voulurent faire arrêter l'ambassadeur mandchou, Ingouldaï : celui-ci, qui avait fait déjà maintes fois ses preuves de bravoure lors de la conquête de la Chine, ne se laissa pas intimider par la population coréenne, mais répondit à la force par la force, se jeta sur elle avec sa suite, la repoussa, put s'emparer de quelques chevaux et sortir de la capitale sans être autrement inquiété. Tsongh se hâta de lui envoyer un émissaire porteur d'une réponse, pendant qu'il ordonnait aux fonctionnaires chargés de la garde des frontières de redoubler de vigilance; Ingouldaï s'empara de l'émissaire coréen et le ramena avec lui en Chine.

C'était alors la dixième année T'ienn tsongh, correspondant à la huitième année Tch'ongh tchenh des Minh (1636). Le quatrième mois (mai), on changea le *nienn 'hao* ou nom des années de règne de T'ienn tsongh en celui de *Ts'ongh to*, et la dynastie tartare

mandchoue prit le nom de *Ta Tsʿiñ*, la grande pureté. A cette occasion, un ambassadeur coréen vint à la cour offrir les félicitations de son souverain à l'empereur : ce dernier, qui n'oubliait pas ce qui s'était passé et était encore indigné des insultes des Coréens, ordonna à leur roi d'envoyer son fils en otage à la cour pour prévenir le retour de semblables faits : Tsoñ ne répondit même pas à la lettre de l'empereur. La coupe était pleine, elle allait déborder.

III.

Durant ces temps, les armes tartares avaient réduit les hordes mongoles révoltées, mis définitivement à bas la dynastie des Miñ qui, par le sort ordinaire des choses humaines, faisait place à une dynastie étrangère plus jeune et plus guerrière; la paix allait commencer à régner à l'intérieur, et permettre à la cour de Péking de mettre à exécution son projet de châtier et de réduire la Corée.

Dans ce dessein, l'empereur réunit sous son étendard ses meilleures troupes mandchoues, dont il donna le commandement aux officiers qui s'étaient le plus distingués dans les diverses guerres récemment terminées, se réservant de prendre lui-même la direction des opérations militaires; il veilla à ce que tous les préparatifs de la campagne fussent faits avec diligence, et à ce que rien ne pût arrêter la marche des troupes. Nombre de princes mongols, soumis depuis plus ou moins longtemps, et voulant

prouver leur fidélité et leur bon vouloir à la dynastie naissante, vinrent se ranger avec leurs meilleurs soldats sous l'étendard impérial. Contre de tels chefs, contre une telle armée, la Corée devait nécessairement se trouver faible et éprouver, à son dommage, la force et la puissance des armes tartares.

Avant de commencer les opérations, l'empereur, pour en assurer le succès, fit un sacrifice au ciel et à la terre dans le *T'aï miao* ou collège impérial[1], et un autre au dieu de la guerre. Il confia ensuite à Dsirgalang, prince de Tchengg̃, le soin de tenir en main les rênes de l'État pendant son absence[2]. Il ordonna au prince de Vou yng̃, Atsiko, au prince Jaoyu, et au beïlé Apataï, de s'établir solidement sur les rives du Léao, afin de s'apposer, s'il y avait lieu, au débarquement des quelques corps chinois qui couraient encore la mer. Il enjoignit à Dorgon, prince de Joueï, à K'oké, beïlé, de prendre le commandement des troupes mandchoues et mongoles de l'aile gauche, et de les faire passer par le défilé de Tch'ang̃ chann, et au prince de Yu, Toto, de conduire l'avant-garde, composée de quinze cents hommes, et de marcher droit sur la capitale, suivi à peu de distance de trois mille hommes sous le beïlé Yoto; l'empereur devait lui-même prendre le commandement du corps d'ar-

[1] Appelé aussi Kouo tseu tçienn.

[2] Les titres donnés aux différents princes ne sont pas, comme on pourrait le croire, des noms de lieux, par exemple d'apanages, mais bien des surnoms dus à leurs mérites et à leurs capacités. C'est ainsi que Daïchen était surnommé le *poli*, en chinois *li*, en mandchou *doronggo*.

mée principal, placé sous les ordres de Daïchen, prince de Li, second fils de l'empereur Tʿaï tsou. Le nombre total des troupes s'élevait à cent mille hommes.

L'armée franchit sans obstacle le Ya lou tçiang̃, arriva sous les murs de Kouo chann[1], s'en empara et soumit successivement Ting̃ tchéou, Ann tchéou, puis atteignit les bords du Linn tsing̃ tçiang̃[2]. Ce fleuve, auquel les Chinois donnent encore le nom de Chiong̃ tsing̃ tçiang̃, est à cent li environ au nord de la capitale de la Corée, et, de concert avec le ʿHann tçiang̃, qui en est au sud, semble en protéger le territoire.

A cette époque de l'année, le fleuve n'était pas encore gelé; mais par une coïncidence heureuse que l'historien chinois a soin de noter pour montrer sans doute là la main du ciel, lorsque l'empereur arriva sur ses bords, il le trouva complètement pris. Quoi qu'il en soit, l'armée franchit le fleuve sans encombre. Le prince de Yu, à la tête de l'avant-garde, et éclairé par trois cents cavaliers sous Ma Fou-tʿa, marcha sur la capitale et défit la garde royale, au nombre de mille hommes environ, qui tenta de s'opposer à son passage.

Tsong̃, effrayé des progrès de l'armée tartare, ne sachant quel parti prendre, envoya un de ses officiers recevoir le prince hors de la ville, et donna des ordres pour qu'on le traitât bien, tandis qu'il

[1] Ko san, ville de la province de Pieng an.
[2] Linn tsiong̃ kang̃.

faisait passer sa femme et ses fils dans l'île de Tçiañ ʿhoua. Puis, se mettant à la tête des débris de sa garde, il traversa le ʿHann tçiañ et alla se réfugier dans la ville de ʿHann chann[1], de la province de Tchoñ tsʿiñ, dans le dessein d'y opposer une résistance héroïque.

Une fois maître de la capitale, le prince de Yu se vit rallié par le beïlé Yoto qui, de son côté, avait pris Pʿiñ jañ. Ayant opéré leur jonction, les deux généraux franchirent également le ʿHann tçiañ pour aller attaquer la ville de ʿHann chann. Ils établirent leur camp autour de cette ville et en commencèrent le siège. Par trois fois, ils battirent les armées de secours, et par deux fois repoussèrent avec perte les assiégés qui tentaient des sorties. L'empereur lui-même traversa le ʿHann tçiañ à la tête de sa grande armée et battit les armées de secours des deux provinces de Tsuann lo et de Tchoñ tsʿiñ[2].

Pendant ces opérations, le prince de Joueï qui, comme nous l'avons vu, avait été mis à la tête de l'aile gauche de l'armée, passait par le défilé de Tchʿañ chann, et prenait la ville de ʿHouañ tchéou[3]. Il ne lui fut pas malaisé ensuite de mettre en pièces les troupes, au nombre de quinze mille hommes, des villes d'Ann tchéou, de Niñ tchéou et autres cités voisines.

Dès le début de la guerre, le roi de Corée avait

[1] Han san, ville de la province de Tsioñ tsieñ.
[2] Tsien la et Tsioñ tsieñ.
[3] ʿHoañ tsiou.

envoyé un émissaire faire part aux Minğ de la situation critique dans laquelle il se trouvait, et implorer leur prompt secours. Il avait en même temps ordonné à toutes les provinces de prendre les armes et de venir porter aide à leur roi, espérant pouvoir résister quelque temps jusqu'à ce que les Minğ eussent pu le secourir; mais, en ce même temps, ces derniers, réduits à l'extrémité, loin de pouvoir lui fournir quelque secours, en avaient bien plus besoin eux-mêmes.

La situation de Tsonğ devint bientôt critique: les armées de secours des provinces orientales et méridionales avaient été dispersées les unes après les autres; les troupes des provinces occidentales et septentrionales perdaient un temps précieux en route, et elles étaient destinées à avoir probablement le même sort que les autres; les Mandchoux occupaient presque tout le territoire; de plus les vivres étaient complètement épuisés, et la terreur régnait dans la ville. Dans cette conjoncture, Tsonğ se décida à envoyer une lettre à l'empereur tartare pour lui demander la paix. L'empereur lui ordonna de venir en personne se livrer entre ses mains et de lui remettre ceux qui avaient eu les premiers l'idée de violer l'alliance.

Le roi répondit qu'il faisait sa soumission, mais qu'il demandait la permission de ne pas quitter la ville. Sur ces entrefaites, sachant que la femme et les enfants de Tsonğ et nombre de dignitaires coréens s'étaient réfugiés dans l'île de Tçianğ 'houa, le prince de Joueï traversa le bras de mer qui sépare cette île

de la côte, sur de petits bateaux, fit sombrer à coups de canon trente grandes jonques et débarqua dans l'île. Il défit un corps de mille fusiliers qui tenta de s'opposer à son débarquement, et marcha sur la ville de Tçiañ ʿhoua dont il s'empara sans coup férir; il y prit la femme, la concubine et les fils du roi, soixante-seize autres personnes de la famille royale et cent soixante-six dignitaires.

L'empereur mandchou fit annoncer au roi de Corée que l'on s'était emparé de l'île de Tçiañ ʿhoua, mais que sa famille était saine et sauve et en sûreté; il lui enjoignit de se conformer à ses ordres, c'est-à-dire de venir en personne se remettre entre ses mains, de rendre les brevets d'investiture que les Miñ lui avaient donnés, de livrer en otage ses deux fils, d'envoyer tribut tous les ans, et un contingent à l'armée mandchoue si la dynastie des Tsʿiñ avait quelque guerre à soutenir, d'adresser des lettres de félicitations d'après les règles établies par les Miñ, et d'accorder des présents comme récompense aux troupes qui avaient fait la campagne; il lui défendait en outre de construire des fortifications à sa guise et de recevoir des déserteurs; moyennant quoi, le monarque tartare lui promettait sa protection pleine et entière.

Tsoñ, voyant tout espoir perdu, acquiesça à ces demandes et déclara vouloir se conformer aux ordres de l'empereur; il livra alors ceux qui les premiers avaient été d'avis de rompre l'alliance.

Au mois de mars de l'année 1637, Tsoñ, suivi

seulement d'une dizaine de cavaliers, sortit de la ville pour se rendre auprès de l'empereur. On avait auparavant construit un autel et dressé la tente impériale à Sann tienn tou, sur la rive orientale du ʿHann tçiañ, et, tous les préparatifs terminés, l'empereur traversa le fleuve avec une suite considérable, et fit ranger autour de lui ses officiers revêtus de leurs cuirasses. Tsoñ, à la tête de sa petite troupe, mit pied à terre à cinq li de la ville de ʿHann chann, et à un li environ de l'endroit où se trouvait l'empereur; c'est là qu'il rencontra un officier détaché par ce dernier et chargé de lui indiquer le cérémonial à accomplir quand il serait en présence de l'empereur.

A son approche, le monarque tartare se leva, puis se mit avec ses fils et ses officiers à adorer le ciel. La cérémonie finie, il s'assit de nouveau sur les degrés de l'autel, tandis que Tsoñ et sa suite se jetaient à genoux pour implorer leur pardon. L'empereur ayant répondu qu'il le leur accordait, tous firent les neuf prosternations pour le remercier. Sur son ordre, ils prirent place au bord de l'autel, à sa gauche, et la face tournée vers l'occident, les princes et les dignitaires occupant les places d'honneur. Un magnifique repas fut servi à tous. Quand il fut fini, le roi coréen retourna à sa capitale, suivi des princes et des dignitaires qui étaient tombés entre les mains de l'armée tartare, mais qui avaient été remis en liberté sur l'ordre de l'empereur.

A la fin de ce même mois, l'empereur Tʿaï tsoñ fit revenir les troupes qui occupaient les diverses

provinces de la Corée, et reprit le chemin de ses États; Tsonḡ, accompagné de ses fils et d'un grand nombre de dignitaires coréens, le reconduisit pendant l'espace d'un li environ. Dans le courant du mois d'avril, il envoya l'un de ses fils en otage à la cour de Péking.

Pour transmettre à la postérité le souvenir de la paix qui venait d'être conclue, les populations coréennes élevèrent, à l'endroit où l'autel avait été construit à Sann tienn tou, une colonne commémorative (Sonḡ to peï).

Revenu dans ses États, l'empereur Tʿaï tsonḡ rendit un décret par lequel il exemptait du tribut pour deux ans la Corée qui venait de souffrir de la guerre; il y décidait que le tribut ne serait payé qu'à l'automne de la seconde année, et que si encore à cette époque la Corée était dans l'impossibilité de le payer, on verrait à faire ce que les circonstances exigeraient.

IV.

Dans le courant du mois de juin, des troupes mandchoues, guidées par le général Kʿonḡ Yéou-to qui avait abandonné la cause des Minḡ pour celle des Tsʿinḡ, s'embarquèrent sur des vaisseaux de guerre coréens et allèrent attaquer les îles de la côte coréenne, refuge jusqu'alors inviolable des débris des troupes chinoises; cette expédition réussit à souhait, et plus de dix mille Chinois furent passés au fil de l'épée. D'autres, plus heureux, purent échapper, trou-

vèrent des bateaux et continuèrent de courir la mer.

L'année d'après, c'est-à-dire en 1638, l'empereur T'aï tsonḡ réunit des troupes pour entreprendre une nouvelle campagne contre les Chinois qui tenaient encore diverses places du Léao tonḡ, entre autres la ville de Tçinn tchéou fou. Il ordonna en conséquence au roi de Corée de lui envoyer son contingent; soit hasard, soit mauvaise volonté de la part des chefs, celui-ci n'arriva pas à l'époque fixée, ce dont T'aï tsonḡ se montra fort courroucé.

En 1641, il vint mettre le siège devant Tçinn tchéou fou, et enjoignit au roi de Corée d'avoir à lui envoyer une flotte de cinq mille hommes et dix mille boisseaux de grains; il reçut quelque temps après une lettre du roi lui annonçant que trente-deux jonques chargées de grains et de soldats avaient fait naufrage et que tout avait péri. Il ordonna qu'on lui envoyât une nouvelle flotte dans un délai fixé. De nouveau donc, cent cinquante bateaux, chargés de dix mille boisseaux de grains, mirent à la voile de l'embouchure du Linḡ 'ho[1]. Le voyage s'effectua sans encombre jusqu'à l'île de Sann chann; mais là, assaillis par des vents et des tempêtes terribles, ils furent jetés sur des rochers où ils se perdirent pour la plupart: une cinquantaine furent saisis par les jonques chinoises qui couraient la mer; d'autres arrivèrent

[1] Le grand Linḡ 'ho et le petit Linḡ ho sont deux rivières qui se jettent dans le golfe du Léao tonḡ, à peu de distance l'une de l'autre.

jusqu'à Kaï tchéou [1], mais ne purent aller plus loin.

Tsonḡ demanda alors la permission d'envoyer ses soldats et ses grains par terre, ce que l'empereur lui accorda; mais ce dernier, ne voyant point arriver les convois, s'enquit de l'obstacle qui les arrêtait et fit emprisonner plusieurs grands dignitaires coréens, coupables de les avoir retenus. L'année d'après (1642), Tçinn tchéou tombait entre ses mains.

L'empereur voulait recevoir à merci les troupes chinoises qui, voyant bien qu'elles ne pouvaient plus continuer une lutte inégale, ne demandaient qu'à faire leur soumission, mais ses officiers n'aspiraient qu'à guerroyer. Il demanda alors l'avis de Tsonḡ, qui lui répondit qu'il fallait cesser les carnages et pacifier les populations. Peu après, il apprit que deux vaisseaux des Minḡ étaient arrivés à la frontière coréenne pour renouer des relations avec les Coréens; après enquête faite, il fit arrêter le ministre coréen Ts'oueï minḡ tçi et un autre officier qui avaient communiqué des dépêches des Minḡ.

En septembre 1643, Ché tsou tchanḡ 'houanḡ ti, plus connu sous le nom des années de son règne, Chounn tché, succéda à T'aï tsonḡ et publia un décret de ce dernier qui exemptait la Corée d'un tiers de son tribut; la première année de son règne (1644), la Chine entière étant pacifiée, il renvoya le fils du

[1] Ville du Léao tonḡ.

roi de Corée laissé en otage et exempta la Corée de la moitié de son tribut. Il accorda aussi un pardon général à tous les criminels qui n'avaient pas commis un crime capital.

Dans la suite, les empereurs K'anğ chi, Yonğ tchenğ et Tç'ienn lonğ exemptèrent la Corée du tribut fixé, ne lui en réclamant seulement que le dixième.

CORRESPONDANCE

DU PHILOSOPHE SOUFI

IBN SAB'ÎN ABD OUL-HAQQ

AVEC

L'EMPEREUR FRÉDÉRIC II DE HOHENSTAUFEN,

PUBLIÉE

D'APRÈS LE MANUSCRIT DE LA BIBLIOTHÈQUE BODLÉIENNE,

CONTENANT

L'ANALYSE GÉNÉRALE DE CETTE CORRESPONDANCE

ET LA TRADUCTION DU QUATRIÈME TRAITÉ

SUR L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME,

PAR M. A. F. MEHREN.

AVANT-PROPOS.

Un manuscrit arabe de la Bibliothèque Bodléienne contient sept dissertations philosophiques dont quatre ont pour auteur Avicenne, et la cinquième Fakhr ed-Dîn er-Râzi; la sixième porte le titre suivant : « Livre des questions siciliennes, composé par Ibn Sab'în, et contenant des recherches sur l'âme, en réponse aux questions qui lui furent adressées par un prince chrétien »; la dernière, qui est un traité zoologique, a pour auteur Ibn Dja'far ben Ahmed ben Aboûl-Asha'th [1]. L'honneur d'avoir donné à la sixième question sa juste place dans la litté-

[1] Voir la description de ce traité dans *Cat. codd. manuscript. Bibl. Bodl.*, éd. Al. Nicoll., t. II, p. 582.

rature arabe appartient à M. Amari qui, dans un article du *Journal asiatique* de février-mars 1853, après avoir découvert le titre *Imperator* presque effacé de la préface, a prouvé que le prince chrétien qui avait posé les quatre questions philosophiques devait nécessairement être l'illustre empereur Frédéric II de Hohenstaufen, ce qui a été surabondamment confirmé par l'examen des sources orientales et occidentales sur les relations de ce prince avec l'Orient. Le contenu philosophique de cette dissertation n'ayant été qu'effleuré dans cet article, j'ai repris l'examen minutieux de ce traité dont le précieux manuscrit a été mis à ma disposition par l'extrême libéralité de la direction de la Bibliothèque Bodléienne, et j'en ai communiqué le résultat sommaire au dernier congrès des orientalistes à Florence. C'est un compte rendu détaillé du développement philosophique d'Ibn Sab'în dans ses réponses aux questions de l'empereur, avec la traduction entière de la quatrième question sur l'immortalité de l'âme, que j'ai maintenant l'honneur de présenter aux lecteurs du *Journal asiatique*. Bien que l'auteur, en tant que philosophe, ne se distingue pas par une grande originalité, j'espère pourtant que l'intérêt général qu'a pour nous une des phases les plus brillantes de la première renaissance du moyen âge justifiera la tâche que j'ai entreprise de publier une dissertation philosophique d'un des derniers représentants de l'école péripatéticienne arabe.

A. F. Mehren.

Copenhague, le 15 juin 1879.

---

§ I.

LA VIE D'IBN SAB'ÎN ET SES RELATIONS AVEC L'EMPEREUR FRÉDÉRIC II DE HOHENSTAUFEN.

Le titre de cette dissertation « Livre des questions siciliennes, composé par Ibn Sab'in, contenant des

recherches sur la nature de l'âme et ses réponses à ces questions[1] » pourrait nous faire supposer une forme imaginée par un auteur vaniteux, jaloux de répandre, sous le patronage de l'empereur allemand, sa renommée littéraire dans le monde. Bien que nous ne puissions absoudre l'auteur d'une jactance arrogante, surtout dans l'introduction qui accompagne chacune de ses réponses, et où, d'une manière pédantesque, il commence par corriger les questions de l'empereur, rédigées sans doute par un secrétaire négligent et peu soucieux d'une logique rigoureuse, il n'y a pourtant rien qui semble confirmer cette opinion. Tout, au contraire, nous fait voir, au moins pour la partie essentielle, une correspondance originale en réponse aux questions que l'illustre empereur avait adressées aux philosophes de l'Orient pour s'informer de leurs opinions sur les sujets qui à cette époque étaient en vogue dans le monde civilisé. Il faut pourtant faire remarquer que nous ne pouvons nullement admettre que l'auteur lui-même ait publié cette missive. La préface, que nous allons communiquer, nous fait nécessairement supposer que la publication en a été faite par un de

[1] Fol. 1, en marge du manuscrit bodl., nous lisons plusieurs titres un peu différents; le plus complet est ainsi conçu : كتاب الأجوبة من الأسئلة الصقليات لابن سبعين عليه الرحمة في مباحث النفس والاسولة المشهورة لملك من ملوك النصارى ۞. Fol. 297 v°, on trouve ce titre : كتاب صقليات ابن سبعين عليه الرحمة في مباحث النفس والأجوبة من الأسولة ۞.

ses disciples. Bien qu'il nous soit actuellement impossible de prétendre qu'il se trouve en tel ou tel endroit une interpolation, nous doutons pourtant fortement de l'authenticité de la section ajoutée à la fin de la dissertation, et qui donne, dans un style décousu, l'explication de quelques termes appartenant à l'anthropomorphisme du Coran, lesquels ont très peu de rapport avec ce qui précède. Quant à la préface, qui contient plusieurs indications concernant la vie de l'auteur, nous la donnons ici en traduction[1], comme nous l'avons indiqué. Selon notre opinion, elle a été composée par un adhérent de l'école d'Ibn Sab'în après la mort de l'auteur.

PRÉFACE.

Au nom de Dieu, le clément, le miséricordieux; c'est son aide que j'implore!

Le sheikh, l'imam célèbre, l'imam du peuple islamite, le prince des imams, la gloire des deux sanctuaires, notre maître, le pôle de la foi, Abou Mohammed Abd oul-Haqq Ibn Sab'în, que Dieu nous aide par les lumières qu'il lui a accordées et répande de nouveau sur les musulmans les grâces dont il l'a comblé! déclare ce qui suit sur les questions de l'empereur romain, maître de la Sicile : « Après avoir envoyé des exemplaires en Orient, en Égypte, en Syrie, en Irâq,

[1] M. Amari en a donné une traduction dans l'article mentionné du *Journ. asiat.*, 1853.

en Asie Mineure[1], en Yémen, et n'ayant pas trouvé les réponses des savants musulmans satisfaisantes, l'empereur s'adressa aux savants de l'Ifriquia; frustré dans son espoir d'y trouver ce qu'il cherchait, il dirigea son attention sur le Maghreb et l'Andalousie, où on l'avait informé que séjournait un homme distingué, nommé Ibn Sab'în. Il envoya une lettre au calife Rashid, de la dynastie d'Abd el-Moumin[2], qui donna l'ordre à son gouverneur de Ceuta, Ibn Khalâs, de chercher le savant mentionné et de provoquer de sa part les réponses à ces questions. En attendant, l'empereur avait envoyé un bâtiment avec un ambassadeur et des présents considérables. Ibn Khalâs fit venir l'imam Qothb ed-Dîn, et, sur l'ordre du calife, lui communiqua les questions. L'imam se chargea des réponses en souriant; mais quand Ibn Khalâs lui offrit l'argent apporté par l'ambassadeur de l'empereur, il le refusa en disant : « Je répondrai pour la cause de Dieu et pour le triomphe de la foi islamite, » et il ajouta le verset du Coran : « Dis-leur : je ne vous demande aucune récompense, si ce n'est l'amour envers mes parents[3]. » Alors il composa les réponses, et l'empereur, les ayant trouvées satisfaisantes, lui envoya un présent considérable. Ibn Sab'în,

[1] Dans le texte arabe : *Doroub*, qui signifie les défilés de la chaîne du Taurus, appartenant à la ville d'Anthalia (Adalia). Voy. la *Géographie d'Abou'lféda*, par Reinaud, texte arabe, p. 381.

[2] Le roi de la dynastie almohade Abou Mohammed ar-Rashid régna de 630 à 640 de l'hégire (1232-1242 de J. C.). Voy. l'*Hist. des souverains du Maghreb*, par A. Beaumier, p. 364-367.

[3] Voy. sur. XLII, v. 22.

l'ayant refusé de nouveau, fit comprendre à l'empereur chrétien son infériorité; ainsi Dieu fit triompher l'islamisme et lui procura une victoire sur la foi chrétienne par des démonstrations évidentes. Gloire à Dieu, le maître de l'univers! »

Les renseignements que les écrivains arabes nous ont conservés sur Ibn Sab'în correspondent bien à ceux des auteurs occidentaux sur les rapports de l'empereur avec l'Orient, et comme le dernier volume de l'ouvrage important de M. Amari sur l'histoire de la Sicile nous fournit tout ce qui est nécessaire à cet égard, nous n'avons besoin que d'en rappeler les traits les plus saillants avec les renvois audit ouvrage. Après avoir conclu un traité de paix, le 24 février 1229, avec le sultan d'Égypte Mélik al-Kâmil, l'empereur Frédéric, revenu de l'Orient, continua ses relations avec les successeurs de celui-ci, Mélik el-Adil et Sâlih Negm ed-Dîn Eyyoub (1238-1249 de J. C.), comme aussi avec les princes Hafsides de Tunis et les Almohades de Maroc. Des ambassades furent envoyées en Égypte et au Maroc avec des cadeaux d'une grande valeur, sous la conduite de Ruggiero degli Amici et d'Uberto Fallamonaco [1], et c'est probablement ce dernier qui, vers la fin du règne du sultan Almohade Abd el-Wâhid ar-Rashid (1232-1242 de J. C.), porta les questions siciliennes aux philosophes

[1] Voy. Amari, *Storia dei musulmani di Sicilia*, t. III, p. 651-654. 622, 701. Comp. *Annal. Moslemici*, t. IV, p. 348, et Reinaud, *Extr. des chron. ar.*, p. 441 et suiv.; Muratori, *Script. rer. ital.*, t. V, p. 604, sous l'an 1241.

maghrébins, dont Ibn Sab'în fut trouvé le plus digne représentant. Les détails historiques sont en pleine harmonie avec la supposition d'une correspondance réelle qui, d'ailleurs, est confirmée par les goûts littéraires et les mœurs de Frédéric II. Outre ses relations intimes avec les princes du Caire, de Tunis et de Maroc, nous n'avons besoin que de mentionner la protection qu'il accordait à la langue arabe par l'institution d'écoles [1], et l'attachement qu'il témoignait aux savants chrétiens et juifs qui lui prêtaient assistance dans ses études de philosophie arabe. Tels sont Michel Scot, à qui l'on doit une partie des traductions latines d'Averrhoës [2]; Jacob ben Abba Mari ben Siméon Antoli (né en 1194, mort en 1256 de J. C.), traducteur en hébreu de l'Almageste, de plusieurs commentaires d'Averrhoës et de l'abrégé d'*Avicenna de historia animalium* [3]; Iuda Cohen ben Salomon, auteur d'un ouvrage qui, au moins quant à la forme, semble avoir beaucoup de ressemblance avec la dissertation actuelle et qui contient les réponses aux diverses questions de géométrie posées par l'empereur [4]. Ce fut probablement un certain Théodore

[1] Voy. Huillard-Bréholles, *Hist. diplom. Frederici secundi*, introduction, p. 382, 540.

[2] Voy. Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, p. 163, 165; il a été mis en enfer par Dante; voy. *Infr.*, cant. XX, v. 115. *Michele Scotto fu che veramente Delle magiche frode rese il giuoco.*

[3] Voy. Renan, *l. c.*, p. 148, et S. Munk, *Mélanges de philos. juive et arabe*, Paris, 1859, p. 335, 488. Sur l'indulgence de l'empereur envers les juifs, voy. Bréholles, *l. c.*, t. V, p. 221.

[4] Voy. Amari, *Storie*, t. III, p. 708, et Bréholles, introduction, p. 526, 527.

d'Antioche, secrétaire et en même temps astrologue impérial, qui, rédacteur moins soigneux de la correspondance impériale, provoqua le ton arrogant de notre philosophe concernant la forme des questions, présentées quelquefois sans souci d'une rigoureuse logique[1]. Après cette esquisse rapide des goûts de l'empereur pour la philosophie et la littérature arabes, nous allons mettre en parallèle les détails biographiques sur Ibn Sab'în que les sources arabes nous ont transmis.

Dans la littérature arabe, nous avons pour la vie de notre auteur deux sources principales dont l'une se trouve dans le supplément des biographies d'Ibn Khalliqân, qui porte le titre *Fowât oul-Wofiât*[2], par Al-Kotbi; l'autre, dans les analectes de *Makkari*[3];

[1] Voy. Amari, *l. c.*, p. 693 et suiv., et Bréholles, *l. c.*, t. V, p. 727, 745, 750.

[2] كتاب فوات الوفيات للصلاح الكتبيّ, le Caire, 1283 de l'hégire, t. I, p. 315 et suiv.

[3] *Analectes de Maqqari*, éd. de Krehl, t. I, p. 590, n° 119. L'ouvrage *Manhel es-Safi*, qui se trouve à la Bibliothèque nationale de Paris (ancien fonds, 750), ne contenant (voy. fol. 33 v° et suiv.) rien autre chose que ce que nous lisons chez Al-Kotbi et Al-Makkari, il serait superflu d'en reproduire le texte encore une fois. Seulement l'auteur y ajoute sa propre opinion sur Ibn-Sab'in en ces termes. « Il était sans doute impie, adhérent de la philosophie, et, si ce que rapporte Ad-Dhahabi, concernant son suicide, est vrai, il est maintenant dans l'enfer parce que, supposé même qu'il ait professé la religion mahométane, et que tout ce qu'on rapporte de ses opinions ne soit que mensonge, il s'est en tout cas montré rebelle envers Dieu par son suicide; en un mot, il était l'homme le plus pervers et le plus méchant par sa vie et ses convictions, et il subira la juste punition de Dieu. » L'article, dont nous devons la copie à l'obligeance amicale de M. Zotenberg, se termine par cette malédiction, ajoutée,

nous en donnerons ci-dessous le contenu principal, en commençant par la première. Abd el-Haqq ben Ibrahim ben Mohammed ben Nasr ben Mohammed Ibn Sab'în, surnommé *Qothb ed-Dîn Abou Mohammed de Murcie*, naquit l'an 613 de l'hégire (1216-1217 de J. C.), et professa le soufisme selon l'école philosophique. Il acquit une grande renommée par son érudition en chimie et en magie, et ses œuvres étaient très répandues; il forma des disciples qui portent le nom de *Sabiniens*. Pour donner un échantillon des opinions religieuses d'Ibn Sab'în, Ad-Dhahabi nous raconte que le sheikh et cadhi Taqi ed-Dîn ben Daqiq el-'Id al-Koshairi de Manalout (né en 625, mort en 702 de l'hégire)[1] se trouvant un jour dans la société d'Ibn Sab'în, depuis le matin jusqu'à midi, celui-ci proféra des paroles inintelligibles; le bruit courut plus tard qu'il avait dit: « Le fils d'Amina s'est montré très difficile en déclarant qu'il n'y aurait

comme il semble, plus tard: « Que Dieu le comble d'ignominie et lui fasse expier ses œuvres infâmes. » Le texte arabe est ainsi conçu: قلتُ هو زنديق فيلسوفٌ بلا مدافعة وإن كان ما ذكره الذهبي من قتله لنفسه حقّا فهو أيضا في جهنّم لأنّا نفرض أنّه كان صحيح الإسلام وكلّ ما نُسِب اليه كذِبٌ فقد قتل نفسه فهو عاص بلا شكّ وبالجملة فإنه كان أُخْبث الناس وأسْواهم حالاً وٱعْتقادًا عليه ما استحقّه من الله ۞ جزاه الله وقابله بأفعاله القبيحة ۞. Dans le *Journ. asiat.*, août 1836, Quatremère a cité le commencement de cet article: عبد الحق بن إبرهيم المرسيّ المرفوطيّ الصوفيّ كان صوفيّا على قاعدة الفلاسفة ويميل الى الزندقة ۞ . . . « Il était Sofi, professait les dogmes des philosophes et montrait du penchant vers le manichéisme. »

[1] Voy. *Fowât al-Wofiât*, t. II, p. 305.

pas de prophète après lui. » Si, ajoute Dhahabi, Ibn Sab'în a réellement proféré ces paroles, il a abandonné l'islam, bien qu'elles soient moins graves que sa définition de Dieu : « Il est la réalité des choses existantes[1]. » Aussi ses disciples, d'après un autre témoignage, négligèrent-ils la prière et les autres lois fondamentales de l'islamisme. A cause de ses opinions libres en matière de religion, il fut contraint, à l'âge de trente ans, d'abandonner sa patrie et les régions occidentales de l'islamisme, et se fixa à la Mecque, où il se suicida en s'ouvrant les veines le 28 shawwal de l'an 668 de l'hégire (1271 de J. C.), âgé de cinquante-cinq ans. D'après Maqrîzi, il y est mort l'an 669, sous le règne de Mélik ez-Zahir Beibars, tandis que Sharâni le fait mourir l'an 667 de l'hégire[2]. Sur son dernier séjour à la Mecque, le sheikh Safi ed-Dîn al-Hindi nous a laissé cette notice qui se trouve dans le même article : « Pendant un pèlerinage, je discutais avec Ibn Sab'în sur une question philosophique; comme je lui exprimais mon étonnement qu'il eût choisi la Mecque pour demeure, il déclara qu'il était obligé d'y séjourner pour éviter les persécutions de Mélik ez-Zâhir Beibars, et à cause de l'amitié que lui témoignait le gouverneur de l'Yémen, qu'il avait guéri d'une maladie, bien que le vizir de celui-ci,

[1] Selon la doctrine néo-platonicienne de Plotin, le monde est un accident de Dieu qui y est présent d'une manière dynamique.

[2] Voy. l'*Histoire des sultans mamlouks*, par Quatremère, t. I, 2e partie, p. 92, et Sharâni, *At-Thabaqât al-Kubrâ*, éd. de Boulaq, 1276 de l'hégire, t. I, p. 238.

incrédule et partisan des sectes matérialistes, le haît. Pendant son séjour à la Mecque, il dépensa une grande partie de sa fortune en aumônes. En quittant l'Afrique, il fut accompagné par une foule de ses disciples et de ses adhérents. Sur les événements du voyage, on a conservé une petite anecdote qui prouverait en tout cas sa célébrité. Après avoir voyagé une dizaine de jours, il fut, en arrivant à une station, accablé d'injures par le serviteur d'un bain qui, sans connaître Ibn Sab'în, en apprenant que la troupe des émigrés appartenait à Murcie, s'était rappelé le nom du célèbre hérétique, originaire de la même ville. Le philosophe, le regardant tranquillement, le laissa parler jusqu'à ce qu'un de ses disciples lui coupât la parole et le réduisît au silence. » Parmi ses ouvrages sont nommés dans cet article le livre portant le nom *el-Ihâthat* (الإحاطة), une dissertation sur la substance et un grand nombre de traités composés dans un style éloquent.

Comparons cette biographie avec les renseignements un peu plus étendus que nous fournit celle qui est conservée dans l'ouvrage de Makkari :

« Parmi les hommes illustres de l'Espagne, nous avons à nommer Abd el-Haqq Abou Mohammed ben Ibrahim ben Mohammed ben Nasr, connu sous le nom d'*Ibn Sab'în Qothb ed-Dîn de Murcie.* Il avait fait ses études en Espagne, d'où il se rendit à Ceuta pour y professer le soufisme et former école; il acquit une grande renommée par son érudition, sa vie

sobre et contemplative. Les jugements sur ses opinions religieuses sont bien différents; les uns l'accusent d'hérésie, tandis que les autres louent sa piété et le regardent comme le guide de leurs convictions religieuses. D'après le commentaire du poème *Al-Maqsourah*, de Hâzim, poète espagnol de Carthagène du XIIIe siècle de J. C.[1], il se serait nommé lui-même

[1] La Bibliothèque royale de Copenhague possède cet ouvrage qui doit son nom, *Maqsourah*, à une imitation de l'ancien poème d'Ibn-Doreid. Voy. *Cat. codd. arab. bibl. Haun.*, n° CCLXXXVI, p. 159. Ce vers, avec les circonstances qui l'ont provoqué, s'y trouve fol. 105 v°; de même chez Meidani, *Prov.*, t. II, p. 623, et Hamasa, p. 191-193, comp. trad. de Rückert, t. II, p. 168; voir aussi le Sihâh de Djewhari sous le mot دارة. Le nombre 70 exprimé dans l'ancienne écriture arabe par la lettre ع ou o a sans doute fait naître l'opinion du commentateur que 70 signifie « dans un certain système de computation » le *zéro*. Le commentateur Mohammed ben Ahmed cite ce vers parmi les exemples de la figure de rhétorique *at-tadhmîn* (Voy. *Rhet. der Arab.*, von A. F. Mehren, p. 138) en ces termes : وللفقيه الخطيب القاضي أبي البركات ابن الحاج اعزّه الله وكُتُبه جزء فيه كلام لعبد الحق بن سبعين وأنشدني

ألا بدّعوا ما قال عنكم فإنّه محا السيفُ ما قال ابنُ دارةَ أجمعا

وشرح ما أراد أنّ أصحاب ابن سبعين يعبرون عنه بابن دارة لأنّ شكل سبعين في رسوم الحساب بالروميّة دارة هكذا o وكان ابن سبعين اذا كتب اسمه يكتب عبد الحق ويرسم دارة ففاص الفقيه أبو البركات هذا الغوص وأتى بتضمين لا نظير له وإنّما ضمّن عجز البيت الثاني عن قول الشاعر

خُذوا العقل إن أعطاكم العقل قومُها
وكونوا كمَنْ سم الهوانَ فأرتعا
ولا تُكثروا فيه الهجاج فإنّه
محا السيفُ ما قال ابنُ دارةَ أجمعا

هو ممّا جرى عندهم مثلا ۞

Ibn Dâret, dans le sens de « fils de la demeure vide ». C'est ce qui a donné au commentateur Mohammed ben Ahmed, shérif de Grenade, occasion de lui appliquer l'ancien vers محا السيفُ ما قال ٱبنُ دارةَ أجمعا « le glaive a effacé tout ce qu'a dit Ibn Dâret », probablement en faisant allusion aux paroles hérétiques qu'on lui attribue. Ce nom *Ibn Dâret* serait un équivalent d'Ibn Sab'în, le nombre 70 signifiant, d'après la remarque du commentateur, dans un certain système de computation maghrébin, le zéro ou le vide. Il mourut à la Mecque l'an 669 de l'hégire (1272 de J. C.), âgé d'environ cinquante-cinq ans. Un de ses disciples, Yahya ben Ahmed ben Soleymân, a célébré sa vie dans un mémoire intitulé l'*Héritage de Mahomet* (الوراثة المحمدية), où, en récitant ses louanges, il ajoute cette notice : « Il appartenait à une des plus illustres familles d'Espagne, celle des Benou Sab'în, descendants d'Ali, de Coreish et de Gâfik. L'Espagne n'a pas produit d'homme plus éminent que lui ni plus digne de l'héritage du prophète. A l'âge de quinze ans, il composa l'ouvrage *Le noviciat du Soufi* (بدء العارف), qui, joint à ses autres compositions, prouve qu'il était rempli du saint esprit et soutenu de la force divine. » Le soufi Shihâb ed-Dîn ben Abou Hagalah de Telimsân, auteur du livre *Sakkurdân*[1], raconte, d'après le témoignage d'un de ses amis intimes de la Mecque,

[1] La Bibliothèque royale possède cet ouvrage, composé l'an 737 de l'hégire; sous la forme bizarre d'un éloge du nombre 7, il contient une partie de l'histoire d'Égypte, mêlée à toutes sortes d'anecdotes. Voy. *Cat. codd. arab. bibl. Haun.*, n° CXLIV, p. 95.

que la cause qui l'empêcha de visiter le tombeau du prophète à Médine, c'est qu'à l'approche du sanctuaire il fut saisi d'une agitation nerveuse qui provoqua des vomissements de sang; tandis que, d'après d'autres, comme nous le verrons ci-après, la haine du gouverneur de Médine le fit renoncer à ce saint devoir qu'il accomplit pourtant en secret. D'après l'historien célèbre Ibn Khaldoun, le sultan hafside de Tunis, Mohammed al-Mostansir Billah, fils du sultan Abou Zacaryah ben Abd el-Wâlid, reçut en montant sur le trône l'hommage des habitants de la Mecque, accompagné d'un diplôme rédigé par Ibn Sab'în et conservé dans l'histoire des Berbères[1]. Qu'il nous soit permis de citer, selon la traduction de M. de Slane, ce qui a rapport à la vie de notre auteur: « Il se trouvait alors, continue Ibn Khaldoun, domicilié à la Mecque, un soufi qui s'appelait Abou Mohammed Abd el-Haqq Ibn Sab'în. Cet individu ayant quitté Murcie, sa ville natale, s'était rendu d'abord à Tunis, et comme il était profondément versé dans la connaissance de la loi et des sciences intellectuelles, il avait affiché la prétention de s'être dompté au point de pouvoir marcher droit dans la voie du soufisme. Il professait même une partie des doctrines extravagantes que l'on apprend dans cette école, et il enseignait ouvertement que rien n'existe excepté Dieu. Il prétendait aussi avoir acquis la faculté de régir selon sa volonté toutes les diverses espèces d'êtres.

[1] Voy. l'*Histoire des Berbères*, par Ibn Khaldoun, publiée par de Slane, t. I, p. 416, et trad., t. II, p. 344-345.

Par suite de ses opinions, il se vit attaqué dans ses croyances religieuses et fut accusé de professer une doctrine impie et contraire aux bonnes mœurs ; il finit même par encourir la réprobation d'Abou-Bekr Ibn Khalif al-Sakouni, ancien chef des théologiens de Séville et alors chef de ceux de Tunis. Ce personnage ayant déclaré qu'on devait poursuivre Ibn Sab'în comme criminel, les mouftis et les traditionnistes s'acharnèrent contre le novateur, dont ils repoussèrent les prétentions extravagantes. Craignant que ses adversaires ne trouvassent assez de preuves pour le faire condamner, Ibn Sab'în passa en Orient et se fixa à la Mecque. Réfugié dans l'asile inviolable du temple, il se lia d'amitié avec le shérif, seigneur de la ville, et l'encouragea dans la résolution qu'il avait formée de reconnaître la souveraineté d'Al-Mostansir, sultan de l'Ifriquia. Voulant capter la bienveillance de ce monarque et trouver le moyen de se venger à son tour, il composa et traça de sa propre main la lettre par laquelle les shérifs de la Mecque acceptaient ce prince pour souverain. » Ce document ne contenant que des tirades du Coran et de la Sonna inspirées par la plus vile adulation, au point de nommer le nouvel héritier du trône *Mahdi* ou « l'envoyé de Dieu », que présagent comme sauveur du monde les traditions shiites, est dénué de tout intérêt et confirme très bien le jugement un peu sobre qu'Ibn Khaldoun, en opposition avec la plupart de ses compatriotes, a porté sur notre philosophe. Terminons donc ces extraits en ajoutant quelques notices éparses du cé-

lèbre littérateur Lisân ed-Dîn, que nous trouvons dans le même ouvrage de Makkari concernant Ibn Sab'în. Après avoir mentionné les diverses opinions que les théologiens de l'Orient avaient répandues sur ses croyances religieuses et qui le forcèrent à chercher un dernier asile à la Mecque, ainsi que son inimitié avec le gouverneur de Médine qui l'empêcha de visiter la sainte ville et le tombeau du prophète, Lisân ed-Dîn mentionne expressément l'arrivée des *questions siciliennes* à Ceuta, envoyées par les savants chrétiens pour confondre les musulmans, et auxquelles Ibn Sab'în, malgré sa jeunesse, se chargea de répondre. Il naquit, selon les citations éparpillées d'autres biographes, à Murcie, l'an 614 de l'hégire (1218 de J. C.), et reçut son éducation en Espagne sous le maître Abou Ishâq ben Dahhâq. Tout jeune, il visita le Caire, Cabès, Bougie et Ceuta, et il commença à former une école philosophique parmi les pauvres et le bas peuple, dont une partie l'accompagna plus tard à son dernier refuge à la Mecque, où le shérif même fut un de ses adhérents. Parmi ses ouvrages sont nommés le livre الدُرَج (les degrés), الفتح المشترك, le livre d'Édris[1] et الإحاطة, outre plusieurs traités

[1] H. Khalfa mentionne ce livre avec le commentaire de Qothb ed-Dîn Abd el-Haqq ben Sab'în de Séville (mort en 669 de l'hégire), voy. t. III, p. 599; il nomme notre auteur encore t. III, p. 56, sous l'article الحروف الوضعيّة الخ; p. 59, il lui attribue les deux dissertations de la théologie mystique : حزب الفتح والنور وتجلّى الرحمانيّة بالرحمة فى عالم الظهور, et حزب الفرج والاستخلاص بسرّ تحقيق كلمة الإخلاص; t. I, p. 329, l'ouvrage لمحة الحروف.

dont les noms nous semblent trop peu fixés pour être mentionnés, ainsi que plusieurs dissertations religieuses. Parmi les disciples d'Ibn Sab'ìn est cité comme le plus célèbre Abou-'l-Hasan Ali al-Shousteri, de la petite ville de Yodar[1], dans les environs de Guadix, mort l'an 668 de l'hégire (1271 de J. C.). Bien qu'Ibn Sab'ìn fût plus jeune, Al-Shousteri suivit pourtant ses leçons et se nomma dans ses compositions poétiques *Abd Ibn Sab'in* « serviteur d'Ibn Sab'ìn ». En cherchant un maître de philosophie, il aurait rencontré celui-ci, qui aurait répondu à sa demande : « Si tu veux le paradis, va chercher Ibn Mad'ìn; mais si tu veux le seigneur du paradis, suis-moi! » réponse qui nous paraît bien conforme au caractère hautain et pédantesque que nous trouvons dans ses introductions aux réponses des questions siciliennes.

§ II.

APERÇU DU CONTENU DE LA MISSIVE D'IBN SAB'ÌN ET EXPOSITION DE SES VUES SPÉCIALES SUR LES QUATRE QUESTIONS PHILOSOPHIQUES DE L'EMPEREUR FRÉDÉRIC II.

1. Sur l'éternité du monde.

Nous avons grand'peine à comprendre le système cosmographique des Arabes, par lequel ils ont constitué un ciel divisé en plusieurs orbes animés par des êtres intelligents, dépendant du principe central de la suprême intelligence, créée par Dieu.

[1] Voy. Makkari, *l. c.*, t. I, p. 583, n° 114, et l'introduction, p. LI.

Ce n'est pourtant qu'un développement d'Aristote sur la métaphysique (l. XII, c. VII, VIII). « La nature des astres, dit Aristote, est une essence éternelle; ce qui meut est éternel et antérieur à ce qui est mu, et ce qui est antérieur à une essence est nécessairement une essence. Il est donc évident qu'autant il y a de planètes, autant il doit y avoir d'essences éternelles de leur nature, immobiles en soi et sans étendue; c'est la conséquence qui ressort de ce que nous avons dit plus haut. Ainsi les planètes sont certainement des essences, et l'une est la première, l'autre la seconde, dans le même ordre que celui qui règne entre le mouvement des astres[1]. » Bien qu'on ait tâché, de diverses manières, de soutenir le dogme principal d'Aristote, l'unité du moteur immobile et éternel, il serait pourtant bien difficile de concilier la théorie d'Aristote contenue dans ce chapitre avec celle de ses autres écrits. Selon ce passage, les astres sont éternels et impérissables de leur nature; ils semblent occuper le rang de dieux secondaires. Selon le système général, le Dieu d'Aristote, être transcendant et personnel, expression de la pure énergie et de la forme absolue, dont l'activité est la réflexion de sa propre personne, est séparé du monde qu'il gouverne par des lois d'attraction spirituelle, mais il ne s'y immisce qu'en tant qu'il met en mouvement la plus haute des sphères célestes. Ce Dieu ne satisfit pas pleinement les Arabes qui, en adoptant des êtres

[1] Voy. *La Métaph. d'Aristote*, trad. par Pierron et Zévort, t. II, p. 226, 227, 363, et Renan, *Averroès*, p. 91 et suiv.

intermédiaires entre Dieu et l'homme, les mettaient en même temps sous la dépendance absolue de leur Dieu. S'appuyant sur Aristote et la doctrine néo-platonicienne avec les hypostases, ils ont inventé les sphères des sept planètes, celle des étoiles fixes et celle du mouvement diurne ou la sphère environnante de l'éther, outre celle de l'intelligence suprême, aussi appelée *la parole* et *la volonté*, créée immédiatement par Dieu et qui donne à toutes les autres le mouvement circulaire et éternel, opposé au mouvement naturel des éléments vers le haut et le bas. Tout l'espace des cieux est rempli de l'éther, dont le nom, dérivé, selon Aristote, de ἀεὶ θεῖν, signifie « mouvement éternel »; tandis que les corps terrestres sont composés des quatre éléments, les sphères avec les étoiles sont formées de l'éther qui devient le principe divin du monde corporel. Ce monde, dont l'élément principal est la terre, qui par sa nature ne possède d'autre mouvement que celui de haut en bas, reste immobile au centre, tandis que le feu, léger de sa nature, a la tendance opposée et se dirige en haut; entre ces deux éléments, l'eau et l'air prennent leurs places relatives. Ce mouvement éternel, qui a pour but d'atteindre l'intelligence suprême, n'est pas le même pour toutes les sphères, mais diffère pour chacune selon la distance qui la sépare de l'intelligence suprême. Les diverses espèces d'intelligence émanent de celle-ci, et la dernière, qui préside au mouvement de la lune, la plus rapprochée de nous, est l'*intellect actif*, par l'influence

duquel l'intellect *passif* ou *hylique* qui est en nous se développe et devient *intellect en acte*. Lorsque ce dernier est arrivé à être toujours en acte et à s'identifier entièrement avec les formes intelligibles, on l'appelle intellect *acquis*. Du reste, la manière de peupler ces neuf sphères des intelligibles ou des universaux varie beaucoup et n'est pas fixe; on porte le nombre des intelligibles tantôt à trois, savoir l'*intellect universel*, l'*âme universelle* et *la nature* (*natura naturans*); tantôt à cinq, l'âme étant divisée en âme végétative, animale et rationnelle; tantôt à sept en y ajoutant la matière universelle et la forme universelle[1]. De cette manière, les philosophes ont évité le cercle vicieux de la série infinie des causes, et trouvé une loi d'attraction toute spirituelle, dans un temps où la loi de la gravitation n'avait pas encore changé toutes les opinions que l'antiquité nous avait transmises en héritage.

Conformément à la tradition du prophète « la première chose créée par Dieu est l'intelligence, » conception purement scientifique et dont nous trouvons les premières traces dans l'introduction brillante des Proverbes de Salomon; les théologiens philosophes des Arabes l'ont donnée à Dieu pour ministre, et elle porte ses lumières jusqu'à la der-

[1] La preuve qu'il y a des substances intermédiaires entre l'agent premier ou Dieu et la substance du monde qui porte les neuf catégories. Voy. Munk, *l. c.*, p. 37, 49, 63, 199, 360, et *Guide des égarés*, par Munk, t. I, p. 366 et suiv. Le manuscrit CCLVII de la Bibliothèque Bodléienne nous donne un aperçu du système soufi. Voy. *Cat. codd. arab.*, p. 222, éd. Nicoll.

nière limite de la création. Tout être créé porte en soi une certaine tendance à s'élever à un degré supérieur à celui qui constitue sa forme matérielle; mais il n'y a que l'homme doué d'une âme réceptive qui possède la faculté, sous l'inspiration de Dieu, de déchirer les voiles du monde sensuel, et de s'élever, soit par la science, soit par l'ascétisme, à la pure contemplation de Dieu. Aussi l'âme humaine devient-elle le microcosme et porte-t-elle en elle le reflet de tout cet ordre de l'univers. Préparés à l'argumentation un peu bizarre de l'auteur, nous allons faire connaître sa réponse à la première question de l'empereur sur l'éternité du monde.

Après avoir reproché à l'empereur la forme trop peu logique de sa question, il l'avertit en termes généraux d'être sur ses gardes contre les mots à double sens et douteux, qu'il ne faut jamais employer sans en préciser la signification, contre les questions trop générales qui laissent l'objet principal de la question douteux, comme aussi contre les réponses dont la teneur, à cause de leur généralité, ne donne rien de positif. Ensuite l'auteur commence à exposer les diverses explications de la notion du *monde* qui a été comprise en des sens très divers[1] :

Les théologiens philosophes ou les Asharites

[1] Voy. manuscrit bodléien, fol. 299 r°, ligne 16. La question de l'empereur est formulée ainsi : للحكم يفصح فى جميع أقاويله بقدم العالم ولا شكّ أنّه رأيه إلّا أنّه إنْ كان قد برهن عليه فما برهانه وإنْ لم يبرهن فمن أتى قبيل هو كلامه فيه ۞

prennent le mot *monde* exclusivement dans le sens de monde corporel avec ses attributs, ou de la matière avec ses accidents, en excluant le monde spirituel et les formes abstraites. Le monde, d'après eux, est un corps limité, doué d'une existence distincte et renfermant des accidents corporels. Il y en a d'autres qui, en opposition à leur système, y ont compris tout à l'exclusion de Dieu et de ses attributs divins. Parmi les anciens philosophes, il y en a qui entendent par le mot *monde* tout ce que renferme l'univers; d'autres l'identifient avec la matière et ses accidents en la divisant en matière *non homogène* et *homogène*. La première renferme quatre parties : la *raison*, l'*âme*, la *première matière* et la *forme abstraite;* la dernière, deux : le *monde des sphères* et le *monde naturel;* le monde des sphères en comprend neuf, le second comprend le *simple* et le *composé*. Le simple renferme les quatre éléments : le *feu*, l'*air*, l'*eau* et la *terre;* le composé, trois espèces : l'*animal*, la *plante* et le *minéral*, dont chacun a diverses subdivisions. De même les accidents sont *spirituels*, comme la science, la clémence, la générosité, et *corporels*, comme les couleurs, l'odeur et le goût, etc. D'autres ont banni toute substance spirituelle comme étrangère par sa nature à celle du monde. Enfin la notion du monde ne signifie souvent qu'un complexe homogène, par exemple, si nous disons le monde de l'âme, le monde de la raison, le monde du mystère, etc. Après cette définition, l'auteur passe à celle de l'éternité (القدم)[1]. Il y a deux

[1] Voy. manuscrit bodléien, fol. 300 v°, l. 5.

sortes d'éternité : *celle avec fin* et *celle sans fin;* la première se dit par analogie d'une chose dont la durée dépasse toute autre durée, ce n'est que relativement qu'elle s'appelle *éternelle;* la dernière se dit de l'éternité absolue et se divise en éternité *temporelle* et *essentielle.* L'une se dit de ce qui a existé pendant tous les temps, qui ne fait jamais défaut et qui est sans fin; l'autre s'applique à ce qui, selon sa nature essentielle, n'a pas de cause d'existence. Aussi l'éternité temporelle a-t-elle un commencement temporel, tandis que ce qui est éternel par essence n'en a pas. Il est l'unique et le vrai Dieu qui n'a pas de cause d'existence, ni réelle ni virtuelle, étant lui-même sa dernière cause. C'est, fait remarquer Ibn Sab'în, le double sens de ces mots qui a donné lieu à toutes les discussions philosophiques sur cette matière. Nous trouvons maintenant les définitions des divers mots employés en arabe dans le sens de créer: إحداث, خلق et إبداع. Le premier mot إحداث signifie la création *temporelle* d'une chose qui n'a pas été auparavant, comme aussi la création *hors du temps*, identique avec la provocation de l'existence d'une chose qui, par son essence, n'a pas possédé cette existence [1]; on emploie de même ce mot pour désigner diverses créations de fantaisie. Les deux autres mots الخلق et الإبداع sont synonymes et ont de même plusieurs significations; le premier

[1] L'auteur pense ici à la création des intelligibles; comp. le *Livre des définitions* par Djordjâni, éd. Flügel, sous ces articles.

(الخلق) signifie « donner la modalité de l'existence », ou « provoquer l'existence », la matière et la forme étant données, comme il est dit dans le Coran : « Il a créé l'homme de l'argile comme le potier » (s. LV, v. 13)[1]. C'est ainsi qu'on a expliqué cette création par l'expression « inventer la forme » (إبداع الهيئة), bien que, selon Aristote, la matière et la forme précèdent réellement cet acte de la création. Le terme الإبداع, « tirer l'existence d'une chose de rien », diffère du mot خلق, en tant que celui-ci suppose l'existence de la matière, et de إحداث, qui suppose le temps; ainsi l'on dit de Dieu بديع السموات « créateur des cieux et de la terre » (s. II, v. 3), parce qu'il les a créés sans aucune matière; mais au contraire خلق الإنسان « il a créé l'homme » (s. LV, v. 2, 13), l'ayant créé d'argile. Après s'être excusé de son style trop concis par le manque de temps, la médisance du *malin*, et la crainte que lui inspire son adversaire *le fou*, notre auteur termine ce discours préliminaire et commence la réponse à la question de l'empereur[2].

« Beaucoup de commentateurs d'Aristote ont mal compris cet auteur, soit par négligence dans l'interprétation des mots équivoques, soit par défaut d'études suffisantes, soit par une direction perverse de leur mauvaise volonté, par exemple Alexandre

[1] Voy. le commentaire de Beydhawi, éd. Fleischer, sur. II, v. 3.

[2] Le texte du dernier passage se trouve fol. 301 v°, l. 6 : فأتمهم واقبل العذر لضيق الوقت وتضييع الشرير وخوف المعتوه ۞

d'Aphrodisie[1] et Thémistius[2]; parmi les modernes Ibn Sîna (*Avicenna*)[3] et Ibn Sayigh (Ibn Badja ou Avempace)[4], qui prétendent qu'il est impossible de fixer le sens des métaphysiques d'Aristote. Nous leur répondons : Ceux qui, comme Galien[5] et d'autres, font de la controverse sans études suffisantes, perdent évidemment leur cause, sans qu'on ait besoin de les réfuter. Quant à ceux qui expliquent d'Aristote ce qui leur convient et ce qui est conforme à leur conviction, laissant à part toute autre matière qui ne leur convient pas, ou ceux qui, par leurs opinions préconçues et leur système arrêté, se jettent dans la controverse, il ne faut pas leur prêter attention; la vérité elle-même jugera entre les deux parties

[1] Alexandre d'Aphrodisie, chargé du cours de philosophie sous l'empereur Septime Sévère vers l'an 200 de J. C., et célèbre par le nom d'Exégète et d'Aristote II, regardait l'âme comme la forme du corps, inséparable de celui-ci, et niait son immortalité. Conf. Renan, *Averroès*, p. 99, et ci-après dans le dernier chapitre.

[2] Thémistius, néo-platonicien de la dernière moitié du IVe siècle, est auteur d'un commentaire sur l'âme. Conf. Zeller, *Phil. der Griechen*, t. III, II, p. 668-672.

[3] Sur Avicenne, né l'an 370 de l'hégire (980 de J. C.), mort l'an 428 de l'hégire (1037 de J. C.), contre lequel Gazâli a dirigé sa *Destruction des philosophes*, voy. l'art. de Munk, *l. c.*, p. 352-366.

[4] Sur Ibn Badja, né vers la fin du XIe siècle, mort l'an 533 de l'hégire (1138 de J. C.), qui professait la doctrine sur l'unité des âmes, voy. *ibid.*, p. 383-410.

[5] Galien, né l'an 131 de J. C., mort vers l'an 200, et célèbre comme médecin, appartient aux éclectiques de l'école péripatéticienne. Dans sa doctrine sur l'âme, il s'écarte de la doctrine d'Aristote, n'osant professer ni son anéantissement avec le corps, ni son immortalité. Sur ses ouvrages traduits en arabe, voy. Wenrich, *De auctorum græcorum versionibus et commentariis*, p. 241-243.

et rendra possible à chacune de corriger ses opinions et de fixer ce qui est juste. Il faut se tenir convaincu que personne n'a trouvé la vérité absolue, ni ne s'en est écarté totalement, aussi longtemps que d'un côté elle n'est pas confirmée par la preuve évidente, et de l'autre, qu'elle n'est pas réfutée par une démonstration solide. C'est la vérité elle-même dont il s'agit, peu importe si Aristote l'a trouvée le premier ou non, car, dans ce cas, on n'aura pas besoin de son opinion ni de sa spéculation. Celui qui avec bonne foi cherche la vérité elle-même, expliquera Aristote dans un sens strictement conforme à la réalité de chaque question et à la connaissance qu'il a du grand philosophe, et laissera de côté ses erreurs sans leur donner la préférence. » Après cette introduction que nous avons rendue à peu près verbalement, l'auteur nous expose la méthode d'Aristote selon ses divers écrits. L'ouvrage fondamental est *la Logique*, après lequel il nous a laissé *la Physique*, d'où il revient aux catégories qu'il a traitées dans le premier ouvrage, et établit la différence entre les rapports purement logiques et physiques. Ces derniers, il les divise en rapports qu'on trouve dispersés en divers objets, et en rapports qui sont réunis dans un seul, et qu'on perçoit par la même sensation; par exemple, en touchant un corps, nous le trouvons tantôt dur et chaud, tantôt mou et froid. Aristote arrive ainsi à la notion de la *substance* et à celle des *accidents*. En continuant sa spéculation, il aboutit à la notion de la chose qui n'est pas perceptible à la sensation, et qui est la

substance absolue; ce n'est que relativement et en comparaison avec celle-ci que la première porte le nom de substance. Il fixe alors le nombre des accidents physiques et logiques à neuf et expose l'impossibilité de séparer, soit par la sensation, soit par la conception, la substance de ces accidents. Enfin il établit que tout ce qu'il a nommé substance a une étendue en longueur, en largeur et en profondeur, et le nomme tantôt *corps*, tantôt *substance corporelle*. Ainsi toutes les choses qui existent sont des *corps* et des *accidents*, ou des *substances corporelles* avec *leurs accidents*. Tel est le contenu du livre de la physique, que le philosophe grec a soumise à la spéculation par la méthode dialectique, en indiquant les limites de cette méthode. Partout où il lui a été possible de fixer la vérité par une démonstration solide (برهان), il l'a fait, mais dans le cas contraire, si ces conditions manquaient, il a laissé tout intact à ses successeurs. C'est ainsi qu'après avoir mis en parallèle les objets dialectiques et les objets certains, il s'est arrêté à la certitude, et, par la méthode spéculative, il est arrivé aux lois fondamentales de toutes les choses créées, en exposant leur quiddité et leur causalité (ماهى ولماهى). Toute chose corporelle a deux points de départ, l'un virtuel, appelé *matière*, l'autre réel, appelé *forme*. Après une spéculation ardue, il arrive aux notions de la *matière*, de la *forme*, du *principe agent* et du *but*. En continuant ses recherches sur la nature, le développement de la nature et la notion des choses naturelles, il examine si

l'existence d'une substance corporelle qui s'étend à l'infini est possible ou non, et il aboutit à cette conclusion que « toute substance corporelle et naturelle est limitée. » Après avoir exposé la différence entre l'infini et le fini, il examine le mouvement, sa nature et sa cause; si le lieu est une nécessité inhérente au corps ou un accident, et si l'on a besoin du vide pour le mouvement. Il conclut enfin à nier l'existence du vide, et, par le mouvement perpétuel, il établit l'existence d'un *corps fini* embrassant tous les corps matériels et doué d'un mouvement circulaire autour d'un centre, mouvement qui lui fait supposer de nouveau l'existence d'un premier moteur, être différent de toute nature corporelle et séparé de tout corps et de toute matière, qu'il faut examiner par une méthode bien différente; c'est ce qu'il a fait dans le livre (السماع الطبيعى) *Auscultatio physica*. Dans cet ouvrage, il part de la thèse que le vide n'existe pas, et qu'il faut absolument supposer un être doué du mouvement circulaire et embrassant toutes les choses créées. Après avoir examiné si, parmi les corps matériels, il y en a qui précèdent les autres, il répond par l'affirmative. Puis, dans ses recherches sur le mouvement, il en distingue trois : le *circulaire*, le *centripète* et le *centrifuge*, et suppose cinq corps dont le dernier, l'intellect universel, diffère des quatre autres en matière et en forme et renferme la cause de leurs existences, de même que les trois règnes de la nature dépendent de ces quatre corps [1]. Après avoir traité les

[1] Ces cinq corps sont les substances simples ou les émanations in-

diverses espèces de composition du monde dans le livre *De cœlo et mundo* (السماء والعالم), il continue dans un autre ouvrage ses recherches sur les éléments qui ont produit tout ce qui existe dans le monde. Il les examine au point de vue de leurs forces et de leurs principes, et cherche si, en agissant l'un sur l'autre et en recevant des impressions, ils ont fait naître les objets matériels par la vertu d'un principe extérieur ou par celle d'un principe inné et intérieur. Enfin il arrive à cette conclusion qu'il faut nécessairement supposer l'existence d'agents extérieurs qui dirigent toutes ces forces; d'après son opinion, ce sont *les corps célestes* qui ont la fonction de causes actives. De cette manière, il fixe la notion de la création, sa modalité et sa causalité, et pose la question de savoir si la création se réduit au néant ou non; tel est l'objet du livre *De generatione et corruptione* (الكون والفساد). Dans un ouvrage postérieur, *De meteoris* (الآثار العلويّة), il continue ses recherches sur les éléments, leurs diverses natures et leurs affinités, sur les corps célestes et leurs compositions; après quoi, il expose dans la quatrième section de cet ouvrage la manière dont ces éléments forment, par leurs combinaisons, des minéraux, des plantes et des animaux, jusqu'à ce qu'il arrive à la notion générale de l'âme. Toute cette exposition préliminaire, dont nous avons énuméré le contenu principal,

termédiaires entre la cause première (Dieu) et le monde de la corporalité : l'*intellect universel*, l'*âme divisée* en *végétative*, *animale* et *rationnelle* et la *nature*, en rapport avec la corporalité (*natura naturans*). Voy. Munk, *l. c.*, p. 199.

ne servira qu'à faire comprendre les arguments d'Aristote concernant la question de l'éternité du monde; il en reproduit onze qui, selon Ibn Sab'în, s'appuient tous sur les ouvrages que nous venons de citer. Ayant l'intention de publier toute cette partie avec le texte entier, nous nous bornerons à une simple exposition. « Selon Aristote, il est impossible de se représenter l'existence du monde après un état de non-existence, si ce n'est simultanément avec la notion du temps; la notion du temps doit nécessairement le précéder. Or le temps, selon Aristote, appartient nécessairement à la notion du monde et indique la mesure du mouvement. Cela donné, et le temps étant inséparable de la notion du monde, la création dans un temps qui précède est impossible, la notion du monde exigeant et le temps qui précède et le temps qui suit [1]. » Après avoir terminé toute cette argumentation aristotélique sur l'éternité du monde [2], Ibn Sab'în remarque qu'Aristote s'est ravisé dans un âge plus avancé, ce qui apparaît dans ses ouvrages postérieurs : (التفّاحة) *Pomum*, (الخير المحض) *De bono absoluto*, et (علم الوحدة) *De scientia unitatis* [3].

[1] Voy. ces arguments dans l'ouvrage *Hist. des philosophes et des théologiens musulmans*, par M. G. Dugat, p 303 et suiv.

[2] Voy. manuscrit bodléien, fol. 306 r°, ligne dernière.

[3] Ces écrits apocryphes ont été mentionnés par Wenrich, *De auct. græc. versionibus*, etc. p. 138-139, et Fabricius, *Bibl. gr.*, t. II, p. 166; comp. ci-après. L'ouvrage intitulé *De bono absoluto* se trouve à la bibliothèque de Leyde. Voy. *Cat. codd. orient. bibl. Lugd. Bat.*, t. III, p. 312; selon M. de Goeje, le néo-platonicien Proclus en serait l'auteur.

En général, remarque Ibn Sab'în, puisque la vérité ne se trouve pas par la relation d'une opinion étrangère, le savant, sans s'occuper ni d'Aristote, ni du *méchant*, doit la chercher elle-même, surtout dans les questions compliquées. La difficulté est que l'argumentation d'Aristote sur l'éternité du monde doit en tout cas reposer sur l'exposition de ses opinions antérieures; mais alors, comment est-il possible de mettre d'accord sa doctrine sur le mouvement éternel et le moteur primitif avec sa supposition d'une matière limitée et corporelle? L'auteur termine la discussion en nous montrant, par les argumentations des Asharites, d'Avempace et d'Avicenne, comme aussi d'une partie des anciens péripatéticiens (طائفة المشّائين المرحومين), l'incohérence du système d'Aristote et la fausseté de sa démonstration sur l'éternité du monde, tirée de la supposition d'un mouvement éternel qui dériverait d'un premier principe moteur. Il démontre qu'Aristote s'est égaré dans ses prémisses et nous a laissé une argumentation non pas solide, mais purement dialectique, qu'il a inventée pour persister dans ses opinions préconçues [1]. « Si tu avais cherché la vérité même, conclut l'auteur, elle te serait parvenue; mais tu n'as cherché que l'opinion d'Aristote; alors il faut dire : L'homme mordu par le scorpion [2], peut-être guérira-t-il. Mais la vérité dépasse

[1] Voir une même opinion critique de S. Munk sur le système d'Ibn Gebirol relatif à la création du monde, *l. c.*, p. 232.

[2] Sur cette locution proverbiale, comp. *Les colliers d'or de Za-*

dans sa sublimité et Aristote et tout autre. » Le résultat final de la discussion sur la question de l'éternité du monde est donc celui-ci : nous trouvons le monde contenu virtuellement dans l'essence de la divinité (داخل فى مدلول الآنيّة), après que nous avons effacé toute notion de temps et de lieu et supprimé toute relation à cet égard avec l'Être suprême; mais en regardant le monde actuel au point de vue du temps et du lieu, il faut nécessairement tenir à la croyance de sa création temporelle, par laquelle il a reçu sa forme actuelle, et de son retour futur dans l'essence divine[1].

2. Sur les sciences préliminaires et le but de la métaphysique.

Après l'occupation mahométane de la Syrie, les Arabes arrivent à la première connaissance d'une certaine partie des livres aristotéliques et, bientôt après, quand, sous les premiers Abbasides, ils commencent eux-mêmes à faire traduire Aristote tout entier, le philosophe stagirite devient presque l'objet d'un culte dans la littérature arabe. « Il est, dit Aver-

makhchari, par M. Barbier de Meynard, p. 55, et Meidani, *Proverbes*, éd. Freytag, t. I, p. 619.

[1] Le texte du dernier passage se trouve fol. 308 v°, l. 18-23 :
والذى نقول أنّ العالم داخل فى مدلول الآنيّة إذا علمتَ أقسامها وعُلِم
نحو الزمان والمكان وقطعت الإضافة المحضة المساوية والغير المساوية وأعْط
النظر حقّه والمنظور فيه على ما يجب بعد ان تفرض من تجرّد على تجرّد
دليلًا له اليه على ما هو منه فيها صدر عنه ويعود هو بمشار ذاته ۞

والسلام على المحقّقين خاصّة آنْقضى الكلام والحمد لله

rhoës dans sa préface au commentaire de la physique, le plus sage des Grecs; les ouvrages qui ont été écrits avant lui sur ces sciences ne valent pas la peine qu'on en parle. Aucun de ceux qui l'ont suivi jusqu'à notre temps, c'est-à-dire pendant près de quinze cents ans, n'a rien pu ajouter à ses écrits. Or, que tout cela se trouve réuni dans un seul homme, c'est chose étrange et miraculeuse, et l'être ainsi privilégié mérite d'être appelé *divin* plutôt qu'*humain*, et voilà pourquoi les anciens l'appelaient *divin*[1]. »

C'est ordinairement par l'intermédiaire des traductions syriaques que les Arabes ont acquis une vue très superficielle de la philosophie grecque; tout ce qui précède Platon et Aristote a le caractère plutôt mythique que scientifique, et on a grand'

[1] Le texte latin de ce morceau, que nous avons reproduit selon les versions de M. Renan et de S. Munk (voy. *Aver. et l'Averrh.*, p. 41, et *Mélanges de philos. juive et ar.*, p. 316), se trouve dans l'édition d'Aristote *Opera Aristotelis Stageritæ cum Averrhoës Cordub. variis in eadem comment.* Venetiis 1562. « Nomen auctoris est Aristoteles, filius Nicomachi, sapientissimus Græcorum, qui composuit alios libros in hac arte et in logica et metaphysica, et ipse *invenit* et *complevit* has tres artes. *Invenit* quia quidquid invenitur ab antiquis scriptum in hac scientia, non est dignum quod sit pars artis hujus, nec ambiguitas etiam, nedum quod principia essent. *Complevit*, quia nullus eorum qui secuti sunt eum usque ad hoc tempus quod est mille et quingentorum annorum, nihil addidit nec invenit in ejus verbis errorem alicujus quantitatis. Et talem virtutem esse in individuo uno, miraculosum et extraneum existit, et hæc dispositio quum in uno homine reperitur, dignus est esse divinus magis quam humanus. » De pareils jugements se trouvent cités par Renan, d'après *Gener. animal.*, et *De anima*, lib. III, fol. 169 (éd. 1560); conf. Ozanam, *Dante et la philos. catholique*, Paris, 1872, p. 459-460.

peine à y reconnaître les noms défigurés des philosophes de l'antiquité. En général, ce serait un travail stérile de vouloir préciser les sources d'où ils ont tiré leurs notions totalement confuses, par exemple sur Pythagore, sur Socrate, quelquefois même sur Platon; à chaque pas on trouve des bévues incroyables, et on peut tout au plus reconnaître que s'ils ont réussi à tracer un cadre quelconque du développement de la philosophie antique, ils sont dénués de tout sentiment de critique pour comprendre, même approximativement, ce développement[1]. C'est avec les traductions d'Aristote de seconde main que nous commençons à découvrir une base scientifique. Ibn Sab'în fait une remarque assez intéressante dans le morceau concernant les diverses opinions sur l'immortalité de l'âme[2] que nous communiquerons ci-après. Selon notre auteur, le premier qui ait traduit les livres d'Aristote et les ait communiqués aux musulmans, a été un personnage nommé Al-Kâhin oul-Isrâthi (الكاهن الإسراطى, « le prêtre Isrâthi »). Grec de naissance[3], il aurait d'abord professé

[1] Comp. les divers jugements sur les traductions d'Averrhoës et sur le rapport général entre les textes grecs et les traductions arabes. Wenrich, *l. c.*, p. 168-169; S. Munk, *Mélanges*, p. 240, 315; Wright, *Catal. of Syrian manuscripts*, part III, p. 189; Renan, *De phil. peripat. apud Syros*, Paris, 1852, p. 55 sq.

[2] Voy. man. bodl., fol. 335 v°.

[3] Comme, dans la liste des traducteurs aristotéliques qui se trouve dans le *Fihrist*, édition Flügel, t. I, p. 248-252, nous ne trouvons aucune trace de ce nom, nous ne saurions avec qui l'identifier. Comp. *Al-Farâbi*, par Steinschneider, p. 87, et le texte arabe, p. 212. Voy.

l'opinion de l'anéantissement de l'âme, puis dans son commentaire sur la septième section de l'ouvrage d'Aristote, *Auscultatio physica*, traitant de la force motrice du corps, il aurait changé d'opinion et admis son immortalité. Peut-être retrouvons-nous le même personnage sous le nom de l'*évêque Israïl* dans la citation faite par 'Ibn Abi-Osaybiah du livre de Farâbi sur la philosophie et son développement. Le point principal de cet article est de nous faire remarquer que la philosophie alexandrine s'était répandue à Antioche, et de là, par l'entremise des disciples d'un maître de Harrân, parmi lesquels semble être nommé le même Israïl, jusqu'à Baghdad. Selon Ibn Sab'în, cet Isrâthi n'est pas mahométan; en effet, en exposant les opinions des philosophes précédents, il distingue les philosophes arabes, parmi lesquels il nomme premièrement Al-Farâbi comme hésitant en trois endroits de ses écrits sur la question de l'immortalité de l'âme, mais enfin, conformément à la doctrine des Soufis, se décidant pour l'immortalité. Nous avons déjà vu dans le compte rendu de la réponse à la première question de l'empereur que nous ne pourrons attendre d'Ibn Sab'în une véritable explication des opinions d'Aristote, nous ne trouverons dans son Traité qu'une application de sa doctrine dans le sens néoplatonicien, ou dans celui du soufisme bien arrêté de l'auteur. Ainsi, en expliquant sa réponse à la deuxième question de l'empereur : « Quel est le but

Hammer-Purgstall, *Litterat. Ges. der Ar.*, t. IV, p. 292, et *Journ. asiat.*, 1855, t. V, p. 435.

de la métaphysique (la théologie) et en quoi consistent les connaissances préalables qu'elle exige, s'il y en a[1]? » il nous donne une vue générale de différents écrits d'Aristote et explique à sa manière comment, dans ce système, l'un de ces écrits aurait provoqué l'autre :

« La science divine (العلم الإلاهي) ou la théologie conduit l'homme à la spéculation sur ce qui dépasse le monde visible, et sur les causes finales de son existence. Son but est le *perfectionnement de l'homme et son bonheur*, tandis que toutes les autres branches de la science humaine n'existent que pour perfectionner l'intelligence humaine à laquelle l'homme doit son existence, ou pour conserver sa nature intègre, ou préparer les moyens d'y arriver. Platon, par exemple, parmi les anciens, a défini l'homme comme un être séparé et élevé, et la philosophie comme la *ressemblance à Dieu*, autant qu'elle dépend du pouvoir humain. Selon les anciens philosophes, le bien absolu n'existant qu'en Dieu, et le bonheur suprême étant de le connaitre, toute jouissance dépend du degré de cette connaissance, et tout perfectionne-

[1] La question de l'empereur est formulée ainsi : ما هو المقصودُ من العلم الإلاهيّ وما مقدّماتُه الضروريّة إنْ كان له مقدّمات ۞. Gazâli entend par l'expression الضروريّة les connaissances *a priori*, avec lesquelles l'homme naît et qui dérivent immédiatement de Dieu, opposées aux connaissances acquises المكتسبة. Les sciences sont divisées, selon lui, en *rationnelles* et en sciences appartenant à *la loi*, les premières en sciences *a priori* et *acquises*, et ces dernières en *mondaines* et en *transcendantes* (دنيوية et أخرويّة). Voy. *Yhyâ el-Oloum*, éd. du Caire, t. III, p. 15.

ment dépend du plus ou moins de succès de nos recherches; donc, pour arriver à ce but, nous avons besoin de l'âme, de la raison et de la spéculation. Le perfectionnement de l'intelligence humaine étant le bonheur véritable, c'est la théologie qui nous y conduit. Mais le but suprême de la théologie, selon les Soufis, est d'arriver à la connaissance de l'unité absolue de Dieu, laquelle absorbe en elle tout autre objet de connaissance, tandis que les autres sciences servent seulement à indiquer la route qui mène à cette notion de Dieu unique et premier principe de tout ce qui existe[1]. Les anciens n'ont compris que le premier degré de ce bonheur, parce qu'ils ont fait consister le bien suprême dans l'*imitation de Dieu*, mais non pas dans l'*absorption* de l'homme en Dieu. Ce qu'ils ont dit de la béatitude de Dieu n'est qu'une assimilation à l'état de l'homme privé de tout sentiment et ne contient que de vaines futilités. Au contraire, les Soufis ont regardé l'union entière avec Dieu comme le but final de la science divine ou de la théologie; le moyen d'y arriver est la résignation,

[1] Voir le même développement des moyens pour arriver à la connaissance des substances simples, chez Munk, *l. c.*, p. 201 et suiv. Les vues de l'auteur sont tout à fait conformes à celles du néo-platonicien Plotin (mort l'an 270 de J. C.) qui, ayant abandonné le dualisme qui existait, selon Aristote, entre la forme et la matière, réduisit tout à l'Être suprême et unique. La pensée humaine étant incapable par elle-même d'arriver à la notion de cet être, c'est par l'extase mystique, don de Dieu, que l'homme s'y élève. On peut indiquer, comme l'auteur le dit peu après, la route qui y conduit, mais l'état extatique dépasse toute description; l'homme perçoit alors l'unité momentanément (ἔκστασις et ἁπλωσις), mais aussitôt qu'il veut la contempler, tout disparaît.

et l'aveu de l'impuissance de nos facultés intellectuelles forme chez eux la vraie méthode de la conception de Dieu. Le seul être qui existe en réalité étant Dieu, l'homme, l'être limité, en y arrivant, périrait; c'est pourquoi le bonheur humain, selon les Soufis et d'après leur science théologique, c'est la méditation, l'invocation du nom divin, la faculté de recevoir les effluves des grâces célestes, l'asservissement des impressions sensuelles, l'action conforme à la vérité révélée au cœur, la purification des forces spirituelles par l'invocation de Dieu et la direction des œuvres humaines dans ce sens. Aussi les Soufis sont-ils plus rapprochés de la vérité que les philosophes anciens; tandis que ceux-ci ont pris pour base les différentes branches de science, ceux-là, au contraire, s'appuient seulement sur la nature psychique et physique de l'homme[1]. » D'après ce qui précède, le but de la théologie ou de la métaphysique chez les anciens était *le perfectionnement*, Pour y arriver, ils ont d'abord regardé le monde visible, et, parmi les biens terrestres, ils en ont choisi quatre, sur la nature desquels tout le monde était d'accord, savoir la *santé du corps*, la *santé des*

[1] Gazâli (voy. l'*Yhyâ el-Oloum*, t. III, p. 16) dit, concernant le rapport des sciences rationnelles ou mondaines aux sciences religieuses, celles du Coran et de la Sonna : « Celui qui tient à la science religieuse ou à l'autorité seule, sans science rationnelle, est *ignorant*, tandis que celui qui croit se passer du Coran et de la Sonna est dans l'erreur. Les sciences rationnelles ont la valeur de *nourriture*, les autres celle de *remèdes*; l'opinion que la réunion des unes et des autres est impossible dérive d'un aveuglement de l'esprit.

sens, l'*intégrité de la force intellectuelle* et la *connaissance des moyens d'y arriver;* ces quatre parties ont été regardées par eux comme les conditions absolument nécessaires du développement ultérieur. Après quoi, ils ont trouvé dans leur âme le désir de pénétrer dans les véritables notions des objets sensuels qui les entourent, en regardant les cieux et la terre, et de réfléchir sur les impressions de leur âme et sur les communications des autres êtres humains. Satisfaire ce désir était pour eux une jouissance et formait la base d'une science dont le but était, ou de conserver les quatre conditions ci-dessus nommées, ou d'acquérir la science pure, tout à fait indépendante d'un but extérieur quelconque. La première partie de cette science a été nommée *pratique*, la deuxième *spéculative*. Après avoir observé que les perceptions de la science pratique sont de trois espèces : les *perceptions sensuelles*, les *perceptions du premier degré d'intelligence*, les *perceptions de réflexion et de spéculation*, dont les premières forment la base des suivantes, on appela les premières classes *préliminaires* (مقدّمات), et la dernière, en tant qu'on arrivait au but, *résultats* (النتائج). Les animaux participant à la faculté d'avoir des perceptions sensuelles, on a fixé l'essence distinctive de l'homme dans les deux autres; mais, pour s'y développer, il lui a fallu nécessairement connaître les principes du monde environnant et l'essence de sa propre âme. Ainsi les philosophes distinguaient chez l'homme deux parties, l'une dé-

pendant de la nature, l'autre de la volonté; aux études de la première classe on donnait le nom d'*études spéculatives de la nature*, à celles de la deuxième classe, le nom d'*études de l'homme* ou *études éthiques*. La méthode scientifique étant indispensable, il fallut distinguer la certitude de la faculté d'imaginer et d'opiner; à tout ce qui appartient à cette science on donna le nom de *logique*, et celle-ci fut divisée en neuf parties[1] :

La première traite des notions simples appliquées à tous les êtres; elle est connue sous le nom de *Catégories* (Κατηγορίαι, en arabe مقولات);

La deuxième traite de la manière de former des jugements simples, soit par affirmation, soit par négation; elle est appelée *Pâri erminias* (Περὶ Ἑρμηνείας);

La troisième traite de la manière de composer un syllogisme pour prouver par analogie ce qui est inconnu; elle est nommée *Analytica*, premiers analytiques (Ἀναλυτικὰ πρότερα);

La quatrième donne les conditions et les prémisses

[1] Voy. man. bodl., fol. 312 v°, l. 19. Comp. Ibn-Khaldoun, *Prolégom.*, trad. par M. de Slane, t. III, p. 153, qui n'indique que huit parties appartenant à l'Organon; la neuvième y est remplacée par l'introduction de Porphyrius et traite des universaux; comp. Al-Fârâbi von H. Steinschneider, p. 208 (*Mém. de l'Acad. impér. des sciences de Saint-Pétersbourg*, VII° série, t. XIII, 4), et Munk, *Mélanges*, p. 313. Nous avons le même ordre d'études pour arriver à la science métaphysique, selon le système d'Ibn-Gebirol, comp. Munk, *l. c.*, p. 230-232.

d'une argumentation sûre et solide; elle est appelée *Apodictica*, ou derniers analytiques (Ἀναλυτικὰ ὕστερα);

La cinquième traite des analogies utiles sur les matières qui dépassent une démonstration solide; elle est appelée *Topica* (Τοπικά), ou l'art de discuter (الجدل);

La sixième traite des erreurs de l'argumentation; elle est nommée *Sofistica* (Περὶ Σοφιστικῶν Ἐλεγχῶν);

La septième donne les notions appartenant à la rhétorique (ῥητορική = المعانى الخطبيّة[1]);

La huitième concerne l'art de la poésie (Περὶ Ποιητικῆς);

La neuvième manque.

Par cette méthode, en établissant les diverses espèces de prémisses, de formes d'analogie et de démonstration, on arrive à la notion de l'âme qui, dans l'usage de la langue, comprend cinq espèces : l'*âme végétative*, l'*âme animale*, l'*âme raisonnable*, l'*âme de sagesse* et l'*âme de prophétie* (نباتيّة, نفس حيوانيّة, ناطقة, حكميّة, نبويّة). Mais l'existence de l'âme avec ses forces si diverses, occultes, manifestes, naturelles, passionnées et intellectuelles fait supposer nécessairement celle de l'*intellect*, qui se présente à nous comme *matériel* ou *hylique*, *virtuel* et *acquis* (عقل هيولانى

[1] Appelée par Aristote μόριόν τι τῆς διαλεκτικῆς καὶ ὁμοίωμα. Une partie des noms grecs rendus en arabe a été plus ou moins estropiée, mais on y reconnaît facilement les formes du texte original.

عقل بالملكة وعقل مستفاد). Par sa nature, c'est une substance simple et incorporelle qui ne passe de l'état virtuel en action et ne devient *pratique* ou *scientifique* que par l'entremise d'une tout autre espèce d'intellect, savoir, l'*intellect actif* (العقل الفعّال). C'est celui-ci, création immédiate de Dieu, qui constitue la nature véritable de l'homme et qui le fait parvenir peu à peu au dernier degré de perfectionnement. La notion de l'homme comprend ces deux facteurs réunis, l'*âme humaine* comme le *substratum*, et l'*intellect*. Cet intellect, comprenant toutes les sciences, doit donc être envisagé comme préliminaire et nécessaire à l'homme pour arriver à son perfectionnement; l'âme est le substratum de cet intellect, et la notion de l'homme n'est composée que de ces deux facteurs. Les formes de cet intellect émanent de Dieu, depuis la première union de l'âme au corps jusqu'au dernier degré de perfectionnement[1]. L'âme humaine et son intelligence ne représentent que des degrés divers du développement auquel toutes les sciences servent de pré-

[1] Voici le texte arabe du dernier morceau, fol. 314 v°, l. 1, sq. :
فمع عندهم أنّ العقل هو الضروريّ المقوّم لصورة الكمال وهو المتمم لمعنى الإنسانيّة والنفس موضوعة له واذا تفهّم العالَم الروحانيّ لم يفرق بين الأمرين لأنّ الإنسان موضوعٌ لهما تظهر فيه صور بحسب ما يفيض عليه من واهب الصور فاوّل صورة تتّصل به النفسُ التى تدخل الجسم فى حدّها ثمّ الثانية ثم الثالثة ثمّ الرابعة ثم يمشى الأمر به الى كماله الاخير فالنفس الإنسانيّة والعقل الانسانيّ إنما هو مراتب ومعقولُ الإنسان يمشى عليهما ولا يتوقّم فى ذلك عدد ولا تغيير الخ

liminaires, comme tout ce développement ne sert qu'au bonheur suprême de l'homme.

La philosophie, selon l'exposition précédente, se divise en philosophie *théorique* (العلم) et *pratique* (العمل).

A. La philosophie théorique comprend trois parties :

I. Science des éléments ou science de la nature (la science inférieure), subdivisée en : 1° sciences des éléments; 2° sciences de l'animal; 3° sciences des plantes.

II. Science des mathématiques (la science moyenne), dont les subdivisions sont : 1° le nombre; 2° la géométrie; 3° l'astronomie; 4° la musique.

III. La métaphysique ou la théologie (la science supérieure), c'est-à-dire science de l'unité de Dieu, dont les subdivisions sont : 1° l'unité de Dieu; 2° les attributs de Dieu.

B. La philosophie pratique comprend trois parties :

I. L'éthique ou la morale, subdivisée en trois parties.

II. L'économie de la famille.

III. La politique (سياسة الذات, المنزل, المدينة).

Aristote nous a laissé des livres sur presque toutes ces parties de la science, outre l'ouvrage fondamen-

tal dont nous avons fait mention ci-dessus; les voici selon l'ordre déjà établi [1] :

I. Sur la philosophie de la nature, il a composé :

1° سماع الكيان (Φυσικὴ ἀκρόασις, *Auscultatio physica*)[2];

2° كتاب الآثار العلويّة (Μετεωρολογικά, *Liber de meteoris*)[3];

3° طبائع الحيوان (Περὶ τὰ ζῶα ἱστορία, *Hist. anim.*)[4];

4° كتاب النبات (Περὶ φυτῶν, *De plantis*)[5];

5° كتاب الحسّ والمحسوس (Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν, *De sensu et sensibili*)[6];

6° كتاب النواميس (Οἱ νόμοι)[7].

II. Sur les mathématiques, il ne nous a laissé lui-même aucun ouvrage, ses prédécesseurs ayant traité cette branche suffisamment.

III. Dans la métaphysique ou la théologie, il nous a laissé :

[1] Voy. manuscrit bodléien, p. 315 v°.
[2] Voy. Wenrich, *l. c.*, p. 134, 147.
[3] Voy. *ibid.*, 134, 155.
[4] Voy. *ibid.*, p. 135.
[5] Voy. *ibid.*, p. 150.
[6] Voy. *ibid.*, p. 148, et Munk, *l. c.*, p. 434.
[7] Ce nom paraît tiré de l'ouvrage de Platon Οἱ νόμοι; mais il s'agit sans doute d'un livre sur la magie naturelle. Cf. *Journal de la Soc. asiat. allem.*, t. XX, p. 470; de Goeje, *Cat. Codd. or.*, t. III, p. 306.

1° La métaphysique, ما بعد الطبيعة (Τὰ μετὰ τὰ φυσικά)[1];

2° كتاب خير المحض (*De summo bono*)[2];

3° التفّاحة (*Pomum*)[3];

4° كتاب الوحدة (*De unitate Dei*)[4];

5° كتاب تولجيا (*Theologia*)[5].

Dans la philosophie pratique, il nous a laissé :

1° كتاب الاخلاق (Ἠθικὰ Νικομάχεια, *Ethica*)[6];

2° سياسة الذات (Πολιτικά, *Politica?*)[7];

3° تدبير المدينة (*De republica*)[8].

Jusqu'à présent, nous avons exposé la partie aristotélique du système de l'auteur, mais à l'envisager comme soufi mahométan qui se vante même d'un certain degré d'orthodoxie, il nous reste à faire connaître ses opinions ultérieures. « Les préliminaires de la théologie, continue l'auteur, selon la loi mahométane, sont théoriques et pratiques; leur base est le

[1] Voy. Wenrich, *l. c.*, p. 135, 150.
[2] Sur ce traité apocryphe, voy. *ibid.*, p. 138.
[3] *Ibid.*
[4] De même apocryphe, voy. *ibid.*, p. 162, et l'analyse de Munk, *l. c.*, p. 241-249.
[5] *Ibid.*
[6] Voy. Wenrich, *l. c.*, p. 136.
[7] Traité apocryphe, voy. *ibid.*, p. 136, 156, et Renan, *De philos. peripat.*, p. 57.
[8] Voy. Wenrich, *l. c.*, p. 144, 147, et Munk, *l. c.*, p. 314.

livre de *Dieu* ou le *Coran*, et la *tradition* ou la *Sonna;* les conditions indispensables sont la *foi* et la *conviction* sûre. » Après avoir indiqué les diverses manières d'envisager les rapports de la théologie avec les connaissances préliminaires et l'Être suprême et absolu, et cité les opinions de divers philosophes anciens et modernes[1], il ajoute : « Le vrai soufi, en étudiant les diverses branches de la science, les regarde toutes ensemble comme préliminaires; le seul but qu'il poursuit est d'arriver à la contemplation de l'unité de l'essence divine et à la négation du monde et de sa propre personnalité. « Il n'y a pas d'autre Dieu que Dieu, » tel est le symbole des gens du monde, tandis que celui des initiés devient : « Il n'y a pas d'autre Dieu que Dieu, renonce à ta propre personnalité[2]. »

Le point où il s'arrête devient un pur sentiment de béatitude divine qui ne permet aucune définition. Il faut se convaincre de cet état personnellement, toute définition par écrit étant défectueuse;

[1] L'auteur nomme Aristote, Socrate, Stanius (إسطانيس), Platon, Farâbi, Alexandre d'Aphrodisie, Thémistius, Gazâli. Hallâdj (fol. 316 v°-317 v°); quant au philosophe Stanius, dont les opinions ont été citées par Socrate, il doit être antérieur à ce dernier, mais la forme mutilée du nom ne nous permet aucune conjecture.

[2] Les mots du texte se trouvent fol. 318 r°, l. 11 : وفيها يقول بعضهم لتلميذه عند ما سأله عن حقيقة لا إله إلّا الله قال له قُلْ لا اله الّا الله ولا تكنْ أنت هناك وقال الآخر لمّا سأله عن مفهوم ظاهرها وما يقتضيه مدلولها عند العرب قُلْ لا اله الّا الله وكنْتَ أنت هناك يعنى في البقاء مع الشرك لخ

l'indication seule suffira, et tout ce qu'on peut faire est d'appeler l'attention là-dessus. Il faut avoir éprouvé soi-même cet état, c'est le seul moyen efficace de le comprendre. Il est impossible d'en avoir aucune connaissance, si ce n'est en y arrivant et en y restant. C'est un état qu'aucune âme humaine n'a décrit ni connu parfaitement; c'est, pour résumer tout en un mot, la présence de la majesté divine (حضرة عليّة بهيّة) qu'aucun œil n'a vue, qu'aucune oreille n'a ouïe, qui dépasse tout rapport avec le monde naturel et les perceptions sensuelles. Ni philosophe, ni soufi, ni théologien asharite et dialecticien n'est capable de décrire cette condition, d'en indiquer le caractère et l'essence, si ce n'est après avoir pénétré la science mystique (علم السفر)[1], et en avoir approfondi le contenu. « Nous prétendons, continue l'auteur[2] dans une espèce d'extase, établir une discussion sur cette matière avec le monde entier; si notre adversaire se trouve près de nous, c'est son devoir d'exiger de nous une garantie, et, sur sa demande, il sera convaincu de la vérité. Mais s'il se trouve loin de nous, il doit nous en avertir; quant à celui qui est hors d'état de s'adresser personnellement à nous ou de communiquer avec nous ou d'entamer une discussion, nous lui pardonnons et l'excusons. Je lui ai offert ma personne, et le sen-

[1] Cette science علم السفر contient l'exposition de la voie mystique du Soufi et se trouve expliquée dans le *Kitâb at-Ta'rifât* de Djordjâni, éd. Flügel, p. 124.

[2] Voy. fol. 318 v°, l. 6 et suiv.

timent de l'équité m'a conduit à ce sacrifice, de quoi je prends à témoin Dieu très-haut qui nous aide à arriver au bien suprême et nous dirige vers ce but. » Suivons notre auteur dans sa description de la voie à suivre pour arriver à ce but suprême[1]. « L'homme commence à désirer cet objet incomparable, et il s'engage dans les voies scientifiques que nous avons précédemment mentionnées. En avançant et en réfléchissant, comme il faut, il s'aperçoit que tout n'est que dérivé de l'objet très haut qu'il cherche; tout n'est qu'attribut, mais l'attribut dépasse-t-il l'essence absolue ou est-il identique avec elle? est-il en rapport d'affirmation ou de négation avec elle? Telles sont les questions débattues par les philosophes, par les Soufis et les Asharites dans leurs écoles. Il acquiert alors la conviction que l'attribut de la multiplicité est renfermé dans l'essence de l'unité[2], et que celle-ci est la vérité absolue à laquelle il faut s'élever, devant laquelle le monde n'a pas de réalité, mais qui existe seule par elle-même, et par qui toutes les choses existent. Alors il retourne vers le monde,

[1] Voy. fol. 318 v°, l. 15 et suiv.

[2] Nous citons ici le texte du dernier passage, qui contient quelques termes techniques, tirés du système soufi : وإذا نظر إلى المشار الأوّل لم يجده يتعدّد ولا يقوم بغيره ووجد العالَمَ لا حقيقة له الّا بلواحق مشارِه المحمول ومشارُه المحمولُ على ذاته هو أطلَقُ الوجود المطلق على المشار الأوّل والوحدة المطلقة على المشار الاوّل والذات ألفاظ على المشار الأوّل فسمّاه بالوجود الحق الواجب الذى قام بنفسه وقام به كلّ شىء الخ

d'où il est sorti parce qu'il le trouvait dépourvu de réalité; il s'élève de là au reflet de l'objet de son désir, mais n'y trouvant pas non plus l'unité qu'il cherche, il abandonne tout, et le monde et le reflet de Dieu en ce monde. Reconnaissant le néant de tout ce qu'il a acquis de connaissances préliminaires, il entend la voix de la réalité même : « Tout ce qui existe périra, à l'exception de sa face glorieuse » (sour. XXVIII, v. 88). Le voilà arrivé à l'état où Dieu le vivifie et l'inspire de sa parole : « Il est le commencement et la fin, il est visible et caché, il est l'omniscient » (sour. LVII, v. 3). Il a maintenant parcouru tout le cercle; il s'est d'abord approché de Dieu, puis il s'en est éloigné pour le retrouver à la fin, comme on dit : « Je ne vois rien, si ce n'est Dieu avant tout, » tandis qu'il aurait pu dire au commencement de sa route : « Je ne vois rien, si ce n'est Dieu après, » ou « je ne vois rien, si ce n'est simultanément Dieu. » On ne peut employer les premières paroles qu'après avoir renoncé à tout le monde environnant, à sa propre âme et à sa spéculation[1]. »

L'auteur ajoute enfin une petite discussion qui semble le rattacher de nouveau au système transcendant de l'islamisme, et qui a une certaine portée quand il s'agit de fixer ses opinions philosophiques.

[1] Nous avons jusqu'ici l'exposition pure de la doctrine néo-platonicienne (comp. Vacherot, *Hist. crit. de l'école d'Alexandrie*, t. II, p. 293-295) qu'a adoptée, à peu de nuances près, presque toute l'école péripatéticienne des Arabes; voy. Munk, *l. c.*, p. 60-61, 147 et suiv., 226, 231, 239; sur Ibn Sina, qui se montre à cet égard un peu plus réservé, comp. *ibid.*, p. 364.

En voici la teneur principale : Les sciences préliminaires à la science de Dieu supposent nécessairement l'âme, mais celle-ci n'arrive à la connaissance que par la méditation; or celle-ci ne s'obtient que par l'intégrité des facultés qu'on n'acquiert que par ses propres forces; donc les connaissances préliminaires sont limitées par la disposition primitive de l'homme. Il y a pourtant des personnes, en très petit nombre, qui arrivent à la contemplation de la vérité sans instruction préalable et sans méditation; ce sont les prophètes et les élus de Dieu. On pourrait en tirer la conclusion suivante : l'homme, sans en avoir conscience, possède déjà ces connaissances comme attribut de sa nature. Mais pourtant il faut en indiquer la première source; il ne nous reste donc qu'à constater que les conditions préliminaires dépendent de la *volonté divine* et de l'ordre établi dès l'éternité dans l'*essence éternelle*. Aussi, en s'adressant à quelqu'un qui ignore la nature originelle de l'homme, il faut parler des connaissances préliminaires, comme nous venons de l'exposer; quant à celui qui en est informé, il faut le renvoyer à la volonté divine[1]. L'auteur termine donc toute sa disser-

[1] On voit que le raisonnement est conforme à cette sentence souvent citée par les philosophes de l'Orient : *Parlez aux hommes selon leur intelligence*, sentence qu'a suivie de même Gazâli; voy. Munk, *l. c.*, p. 380. Concernant la théorie de la volonté divine, l'auteur est d'accord avec Ibn Gebirol qui, sur ce point, semble lui disputer l'originalité; comp. Munk, *l. c.*, p. 260; voir aussi une application moderne de cette doctrine dans le livre d'Abd el-Kader, trad. par M. Dugat, p. 32.

tation par cet argument: « La science divine ne peut être comprise que par l'âme, où elle repose virtuellement, mais elle ne peut sortir en action et prendre réalité que par l'intégrité des facultés et par l'intellect en capacité (بالفطرة السليمة والعقل الذى بالملكة); or tout cela n'existe que dans les desseins éternels de Dieu (القصد القديم) et ne dépend nullement du pouvoir humain: donc, la science divine et humaine avec les connaissances préliminaires n'existent en réalité que dans les desseins éternels de Dieu (القصد القديم بالذات). C'est Dieu seul qui nous donne la faculté d'y arriver; c'est lui qui est le commencement et la fin, qui nous inspire, nous manifeste ses grâces, nous conduit et nous bénit; l'Être unique, en dehors duquel il n'y a pas d'autre Dieu, le Très-Haut et l'Omniscient. » Dans un post-scriptum[1], Ibn Sab'în fait remarquer à l'empereur que dans son pays, où se trouvent des esprits plus tranchants que des épées, ces questions seraient regardées comme des bagatelles. L'empereur devra donc désormais envoyer des questions plus compliquées et plus difficiles; mais pour des questions comme celle-ci, qu'il s'adresse à des novices et non pas aux vieux docteurs qui n'y portent aucun intérêt et qui traiteraient avec un égal mépris et de telles questions et celui qui les a posées; ils regarderaient la discussion comme une futilité indigne d'examen. « S'ils avaient, conclut-il, la certitude que j'eusse répondu à ces questions,

[1] Ce passage n'a pas été rendu avec une entière exactitude par M. Amari; voy. *Journ. asiat.*, 1853, p. 266.

ils me regarderaient du même œil que les questions elles-mêmes. Mais Dieu soit loué pour sa grâce et sa bonté, dût-il me préserver ou non de leur mépris! »

3. Sur les catégories et la fixation de leur nombre.

Après avoir exposé la troisième question de l'empereur[1] :

« Que sont les catégories, de quelle manière les emploie-t-on dans les diverses branches des sciences, et pourquoi en a-t-on fixé le nombre à dix? Combien y en a-t-il? Est-il possible que ce nombre soit moindre ou plus grand, et quelles sont les preuves de tout cela? »

Ibn Sab'în commence par donner à l'empereur une verte semonce pour la forme très illogique de ces questions. Pour donner une preuve de son langage insolent, nous en traduisons le commencement et la fin :

« Quant à la question « que sont les catégories? », c'est une demande d'une chose sensuelle, et par là tu t'assimiles à la foule stupide, privée d'intelligence, ou aux questionneurs qui ne possèdent pas la méthode d'examen. L'homme comprend facilement par lui-même qu'il frappe, voilà la première catégorie,

[1] Voy. manuscrit bodléien, fol. 320 v° : سألت ايّها الزعيم المسترشد عن المقولات أى شىء هى وكيف يتصرّف بها فى أجناس العلوم حتى يتم عددها وكم عددها وهل يمكن أن تكون أقلّ وهل يمكن أن تكون أكثر وما البرهان على ذلك. Sur les catégories aristoteliques, voy. Zeller, *l. c.*, t. II, p. 186-197.

l'*action* (يفعل = ποιεῖν); — qu'il est frappé, voilà la deuxième catégorie, la *passion* يَنْفعل (= πάσχειν); — qu'il est mobile et en mouvement, voilà la troisième catégorie, la *qualité* (كيف = ποιόν); — qu'il est doué de longueur et de largeur, voilà la quatrième catégorie, la *quantité* (كم = ποσόν); — qu'il est en repos, voilà la cinquième catégorie, le *repos* (الوضع ou النصبة = κεῖσθαι); — qu'il possède, voilà la sixième catégorie, l'*avoir* (له = ἔχειν); — qu'il est père ou fils, voilà la septième catégorie, la *relation* (المضاف = πρός τι); — qu'il se trouve dans un lieu, voilà la huitième catégorie, le *lieu* (أين = ποῦ); — qu'il est dans un certain temps, voilà la neuvième catégorie, le *temps* (متى = ποτέ); — enfin qu'il a des attributs, embrassant tout ce qui précède, voilà la dixième catégorie, la *substance* (الجوهر = οὐσία).

« Ta demande, continue-t-il un peu plus loin, concernant le nombre des catégories, après l'avoir fixé toi-même à dix, est la preuve la plus évidente de la faiblesse de ton instruction, de ton défaut d'exercice en matières scientifiques, de la lourdeur de ton esprit et de la perversité de ta réflexion. Tu as fait des questions sur un sujet vulgaire et connu de tout le monde, bien que tu sembles l'ignorer, et que la chose ignorée soit exactement celle que tu as indiquée peu auparavant. Tu as fait comme celui qui demandait : « les neuf cieux, combien y en a-t-il? et ces cinq choses, quel en est le nombre? » — Enfin, si je ne prévoyais que tu adresseras peut-être tes questions à un autre,

je n'entamerais en aucune manière la discussion avec toi; mais, en tout cas, mon discours sera général, conformément à notre loi sainte. Je veux faire comprendre à tout le monde que tes questions sont frivoles, et que tes démonstrations n'appartiennent ni à la rhétorique, ni à la sophistique, ni à la dialectique, ni à la poésie, mais qu'elles sont de pures futilités, sans aucun sens, ni intérieur ni extérieur, et semblables à un bourdonnement d'oreilles, sans réalité, où il est impossible de distinguer ni le *pro*, ni le *contra*. »

« Les catégories, dit notre auteur [1], ou les dix genres (en arabe مقالة, dérivé du verbe قال, soit dans la signification de « définir, décrire », soit dans celle de « transférer » حمل, les catégories étant transférées du monde spirituel à toutes les choses du monde inférieur), n'ont à l'égard de Dieu qu'une seule valeur, la *substance*, qui sert de substratum à toutes les autres dans l'ordre qui suit: la *quantité*, la *relation*, la *qualité*, le *temps*, le *lieu*, le *repos*, l'*avoir*, l'*action*, la *passion*. On les emploie dans la logique, dans la science de la nature et dans la métaphysique ou la science de Dieu. »

[1] Voy. manuscrit bodléien, p. 322 v°. Il y a, ligne 9, une confusion dans le texte, la huitième catégorie étant exprimée par un mot illisible, العمة, et les deux précédentes par les deux noms identiques الوضع et النصبة. Sur la manière dont les dix genres du monde inférieur correspondent à ceux du monde supérieur, voir les explications de Munk, *l. c.*, p. 48-49, 103, 105, et *Guide des égarés de Maïmonide*, éd. Munk, t. I, p. 191 et suiv.

Après avoir indiqué les catégories, l'auteur[1] répond à la question concernant leur nombre : « Si ce nombre peut être inférieur ou supérieur à dix, et pourquoi il a été fixé à dix? » Comme nous l'avons déjà vu, il fait remarquer que les catégories précèdent toute la création. Mais la question pouvant être prise en double sens, il s'agit de savoir si l'empereur a voulu demander : les catégories peuvent-elles se trouver seulement en partie dans un être quelconque? à quoi il faut répondre par l'affirmative, attendu que la partie qui n'existe pas dans un être se trouve dans un autre. Si, au contraire, le sens de la question est celui-ci : le nombre des catégories existantes peut-il être moindre que dix? c'est alors une question futile, à peu près comme si l'on voulait demander pourquoi dix ne peut être neuf. Ce qui est établi par nature essentielle n'est jamais assujetti à aucun changement, et ce qui est nécessaire n'a pas de cause puisqu'il n'y a rien qui le précède; les dix catégories, perceptibles aux sens et évidentes à l'intelligence, constituent l'existence du monde entier et sont les prémisses nécessaires de la logique. L'opinion des Pythagoriciens qu'elles peuvent être réduites, l'une se mêlant à l'autre ou en prenant la place, est, d'après l'auteur, une question sophistique, dont la discussion mènerait trop loin et ne serait pas claire pour l'empereur. Il en est de même de la question

[1] Comp. les opinions des Motacallemîns sur les catégories, chez Munk, *Mélanges*, p. 318, note.

posée par Zénon[1] : « les catégories peuvent-elles *dépasser le nombre de dix?* » C'est également une subtilité de sophiste, qui a à peu près la même valeur que les questions souvent débattues sur l'existence du vide, de l'impossible, du néant, des mondes hors de l'univers, etc. C'est en ce sens que l'auteur ajoute quelques argumentations formelles pour prouver la fixité des catégories. Les catégories sont divisées en deux parties, les simples et les composées. Les simples sont au nombre de quatre : la *substance*, par exemple le ciel, la terre; la *quantité*, par exemple une aune; la *qualité*, par exemple blanc, noir; la *relation*, par exemple le double de la moitié et la moitié du double. Les composées sont les six autres : le *lieu*, composé de la substance et du lieu, par exemple, N. est dans la mosquée; le *temps*, composé de la substance et du temps, par exemple; Zeïd vendredi... ; l'*avoir*, signifiant la possession, par exemple, chez N. est. . . . ; le *repos*, composé d'une substance unie à une autre, par exemple, N. se repose sur la terre; l'*action*, composée de la substance et de la qualité, par exemple, N. déchire et brûle; la *passion*, composée de la même manière, par exemple, N. est déchiré et brûlé[2]. D'après un autre point de vue, les catégories comprennent les genres supérieurs, intermédiaires et inférieurs; elles se trouvent *a priori* et apparaissent aussi comme résultats de la spéculation philoso-

[1] Sur Zénon de Citium, le fondateur du stoïcisme et disciple de Cratès, vers l'an 320 av. J. C., voy. Zeller, *l. c.*, t. III, p. 27.

[2] Sur cette division des catégories, voy. Zeller, *l. c.*, t. III, p. 83-92.

phique et de la logique. Aristote les nomme *genres des êtres existants* (أجناس الموجودات = τὰ γένη τοῦ ὄντος) ou les *genres simples* (الأجناس البسيطة = τὰ πρῶτα) ou *catégories des êtres* (مقولات الموجودات). Il les spécifie dans les *Topica*, et, dans la première section de *Auscultatio physica*, il leur distribue tout ce qui existe[1]. Tous les êtres existants se rapportant aux catégories, comme les espèces au genre suprême, il est impossible de trouver rien qui en soit en dehors et qui existe réellement. Par conséquent, les catégories embrassent toute la création et la précèdent; comme il est impossible de s'imaginer rien qui dépasse toute l'existence, il en est de même de la supposition d'une augmentation des catégories[2]. La question de l'augmentation du nombre des catégories étant tranchée, il ne reste que la dernière question : « Pourquoi le nombre en a-t-il été fixé à dix? » Comme les catégories représentent les genres les plus hauts, et ressemblent à l'unité absolue qui est la base du nombre, c'est une question futile, à peu près comme si l'on demandait : pourquoi Dieu est-il Dieu? pourquoi l'essentiel n'est-il pas attribut? Nous n'employons la question « pourquoi » que pour des choses dont il nous est possible de connaître l'existence. Par exemple, si nous demandons : pourquoi les plantes se dissolvent-elles en poussière? nous aurons la réponse : à cause de la faiblesse de leur composi-

[1] Voy. manuscrit bodléien, fol. 326 v°, l. 20.

[2] Comp. Munk, *l. c.*, p. 23, 48, et *Guide des égarés de Maïmonide*, par Munk, t. I, p. 193 et suiv.

tion. De même aussi, si nous demandons quelle est leur *cause efficiente*, on nous répond : « C'est l'être nécessaire, Dieu, qui les a fixées. » Si, par cette question, nous avons en vue la *matière* ou la *forme*, on nous répondra « qu'elles ont été transférées du monde spirituel, et que telle est la manière dont elles ont été établies. » Enfin, si nous voulons en connaître le but[1], il faut répondre qu'elles dépendent d'un Être suprême qui les a précédées. On peut employer cette forme de question à l'égard d'une chose matérielle, par exemple d'un anneau; et il nous sera répondu : « qu'il est, quant à la *matière*, de cuivre; quant à la *forme*, qu'il a celle d'un anneau servant à sceller; que sa cause *efficiente* est l'artiste, et son *but* d'être employé à sceller. » Mais là où nous ne connaissons l'objet que par lui-même, il est impossible d'employer la question « pourquoi ». Il faut seulement répondre : « la nature essentielle des catégories est d'être au nombre de dix, » parce que tout ce qui est nécessaire en essence n'est connu que par soi-même; si nous en cherchions la cause dans un autre être nécessaire, nous aboutirions à une chaîne infinie de causalités, comme l'observe Aristote dans son *Analytica*[2].

[1] Les quatre causes sont nommées par l'auteur : علّة هيولانيّة, صوريّة, فاعلة, متمّمة; comp. Zeller, *l. c.*, II, II, p. 246 et suiv.

[2] Voyez manuscrit bodléien, p. 329 r°, l. 19; comp. la même méthode de démonstration chez Munk, *l. c.*, p. 109 110, et Zeller, *l. c.*, II, II, p. 189, note 2, qui cite de même *Anal. poster.* d'Aristote.

4. Sur l'âme.

Comme nous donnerons ci-après la dissertation entière concernant la question de l'empereur sur l'âme, nous n'apporterons ici que les points essentiels de la discussion d'*Ibn Sab'în* avec le résultat final qui se dégage de sa réponse.

Remarquons d'abord, comme la base principale de ses vues, que, selon Aristote, la forme devient immanente dans la matière, et qu'elle produit un développement *téléologique* où la transition de l'inanimé à ce qui est doué de vie ne peut être fixée en aucun point, mais se trouve dans une série continue. Le règne végétal, par exemple, qui vient après le règne minéral, est, en comparaison avec celui-ci, vivant; mais, relativement au règne animal, il est doué d'un moindre degré de vie, et ainsi de suite jusqu'au plus haut degré, celui de l'homme doué de l'âme rationnelle. Comme, dans la métaphysique, nous sommes descendus de la plus haute perfectibilité jusqu'au degré le plus bas, ainsi nous montons actuellement de l'être le plus inférieur jusqu'au plus élevé, c'est-à-dire à l'homme, qui, comme microcosme, contient en lui un reflet de l'univers. Après avoir, comme à l'ordinaire, fait remarquer à l'empereur un défaut de logique dans la question posée[1], « quelles sont les preuves de l'immortalité de l'âme? est-elle éternelle? sur quels points Alexandre d'Aphrodisie a-t-il été en

[1] Voy. le manuscrit bodléien, 329-330 r°: ما الدليل على بقاء النفس وهل تبقى وأين خالف الحكمُ الإسكندرَ ۞

désaccord avec Aristote? » Ibn Sab'în commence à mentionner les diverses espèces d'âme, savoir : l'*âme végétative*, l'*âme animale* et l'*âme rationnelle*, celle-ci comprenant l'*âme de la sagesse* et l'*âme de la prophétie*. Il nous décrit la nature séparée de chacune de ces trois âmes[1] et conclut que les philosophes les plus renommés de l'antiquité et des temps postérieurs étant d'accord sur l'anéantissement des deux premières espèces, la controverse ne concerne que l'âme rationnelle. *Alexandre d'Aphrodisie* eut d'abord des doutes sur son éternité, mais plus tard il aurait abandonné cette doctrine, De même *Thémistius*, *Cratès*, *Galien*, et le prêtre *Isrâthi* (?), après avoir d'abord adopté une fausse interprétation des œuvres d'Aristote, renoncèrent ensuite à ces opinions et soutinrent l'immortalité de l'âme. Parmi les péripatéticiens arabes, *Al-Farâbi* lui aussi, à la fin de sa carrière scientifique, se déclara pour l'immortalité de l'âme[2]. « En général, conclut l'auteur, parmi les philosophes renommés, il n'y en a pas un seul qui ait l'opinion contraire. » Ibn Sab'în nous donne huit preuves[3] de l'immortalité de l'âme, parmi les-

[1] L'âme végétative, voy. manuscrit bodléien, p. 330 v°-331 v°; l'âme animale, fol. 331 v°-334 v°; l'âme rationnelle, p. 334 v°-335 v°. Nous avons ici les trois parties de l'âme, correspondant à celles d'Aristote : πνεῦμα, ψυχή et νοῦς; ce dernier (νοῦς ποιητικός) a son origine hors de l'organisme humain (χωριστός), et, doué d'une nature divine, il ne périt pas avec l'homme; comp. Ozanam, *l. c.*, p. 317, 343.

[2] Comp. ci-dessus. Le même nom *Cratès* d'un philosophe grec se trouve plusieurs fois chez Wright, *Cat. of syr. man.*, p. 737, 746, 934, bien que nous n'osions l'identifier avec personne.

[3] Voy. le manuscrit bodléien, fol. 336 r°-339 r°.

quelles, comme il le fait remarquer, il y en a qui sont évidentes par elles-mêmes, tandis que d'autres ou reposent sur des antécédents bien connus, ou font supposer des antécédents probables et conventionnels. Ensuite, il cite le Coran, le Pentateuque, les Psaumes, les Évangiles, des livres apocryphes et Platon, pour prouver l'immortalité de l'âme, et finit en mentionnant les opinions mystiques des néo-platoniciens [1]. La dernière partie contient la réponse à la question de l'empereur concernant les points où Alexandre d'Aphrodisie a été en désaccord avec Aristote sur l'immortalité de l'âme [2]. Il fait remarquer, conformément à ce qui précède, que l'âme possède deux facultés, une *active* et une autre *réceptive* ou *passive*, et que c'est sur cette dernière qu'*Alexandre d'Aphrodisie*, et, parmi les Arabes, *Al-Farâbi*, ont été en désaccord en soutenant qu'elle était périssable; néanmoins, leur croyance en l'immortalité de la substance de l'âme intelligente est restée intacte. On a nié l'immortalité de la faculté passive de l'âme comme participant de la matière du corps, contre l'analogie qu'on pourrait, à cet égard, établir avec la double nature, humaine et divine, d'*Adam* et du *Messie* qui, produits par un acte de création divine, ont pourtant réuni en leurs personnes ces deux natures. Une section ajoutée [3] à la fin du Traité contient une interprétation mystique de quelques expressions

[1] Voy. le manuscrit bodléien, fol. 339 r°-339 v°.
[2] Voy. *ibid.*, fol. 340 r°.
[3] Voy. *ibid.*, fol. 340 v°-345 v°.

anthropomorphiques du Coran, spécialement cette expression : « les mains et les yeux de Dieu, » comparée avec cette tradition du prophète : « le cœur du croyant se trouve entre deux des doigts du miséricordieux [1], » tradition dont l'empereur aurait demandé l'explication. Le style très décousu de l'auteur porte ici l'empreinte d'une grande négligence, et le contenu ne se rapporte presque en rien à la dissertation précédente; nous avons donc omis cette partie dans la traduction, d'autant plus que nous doutons qu'elle soit d'Ibn Sab'în.

Une nomenclature des passages où Alexandre d'Aphrodisie s'est éloigné d'Aristote dans ses opinions termine la missive [2]. « Voilà, conclut l'auteur, tous

[1] Comp. sur ces paroles du prophète la collection des traditions prophétiques faite par *Ssagâni*, مشارق الأنوار في صحاح الأخبار (*Cat. codd. or. bibl. Haun.*, n° LVI, fol. 68 inf.); on y lit la tradition, ainsi conçue : إن قلوب بني آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرّف حيث يشاء ۞; voy. Dugat, *Hist. des philos. et des théol. musulm.*, p. 108.

[2] Nous donnerons ici la traduction du texte qui mentionne ces passages, en nous abstenant de tout commentaire ultérieur (voyez le manuscrit bodléien, fol. 345 v°, l. 10) : « Sachez, dit l'auteur, qu'il a différé dans ses opinions en parlant, dans la deuxième section de l'ouvrage *Auscultatio physica*, de la nature, où il n'accepte pas l'explication d'Aristote, et n'entre pas dans ses vues; dans la septième section, en parlant de la force motrice du corps; dans la huitième section, sur le mouvement. De même, il a différé, dans la deuxième section de l'ouvrage *De cœlo et mundo*, dans la disposition de *la logique*, et en quelques définitions donnant des preuves de la plupart des exemples cités par Aristote. De même aussi dans les *Definitiones* (الحدّ والمحدود), de même dans la deuxième et la onzième section de l'*Éthique* en prétendant qu'Aristote n'aurait pas expliqué la

les points divergents entre Aristote et Alexandre d'Aphrodisie, que je viens de citer d'après la méthode technique, afin que tu les examines toi-même dans les livres qui traitent cette matière. C'est pourquoi, dans la conviction que la démonstration est évidente par elle-même, je me suis dispensé de remarques ultérieures et de toute explication plus développée, d'autant plus que tu ne désirais connaître que ce qui est généralement adopté. J'ai marché côte à côte avec toi en répondant à tes demandes; mais lorsque nous serons réunis, nous pourrons discuter verbalement ces matières, ce qui est le parti le plus sûr. En attendant, comprends ce que je t'ai exposé, et que Dieu nous soit propice par sa grâce, sa bonté et sa clémence! Ici finit la discussion sur les questions siciliennes. Que Dieu soit loué pour ses bienfaits, ses faveurs, sa grâce secourable et sa clémence, et que soit béni Mahomet, notre maître élu, qui nous conduit sur le droit chemin, nous son peuple, sa famille et ses compagnons, dans les siècles des siècles. »

question et qu'il se trompait; dans la *Métaphysique*, sous la lettre *l*, sur la question de la force motrice de la dernière sphère, et dans sa réfutation d'Anaxagore; dans la deuxième section du même ouvrage, concernant quelques questions compliquées, posées par Aristote sur l'unité, sur la science unique qui embrasse les choses mondaines, et sur les universaux qui renferment toute l'existence; de même en plusieurs endroits de l'ouvrage *De meteoris*, où il est question des comètes, de la voie lactée et de l'air; de même dans le livre *De generatione*, dans le livre *De compositione*, et dans le livre *De plantis*, concernant l'âme végétative » (فى كتاب الكون وفى الامتزاج وفى كتابه النبات). — Sur les commentaires d'Alexandre d'Aphrodisie et ses autres écrits, voy. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, t. III, 1, p. 706 et suiv.

§ III.

RÉPONSE D'IBN SAB'ÎN À LA QUESTION DE L'EMPEREUR SUR L'ÉTERNITÉ DE L'ÂME [1].

Traduction.

Nous commençons donc par la question sur la nature de l'âme en invoquant l'appui de Dieu, le dispensateur de toute aide et de tout bien; qu'il soit élevé et glorifié de toute éternité!

1° O prince qui cherches la vérité! tu as posé ta question sur la nature de l'âme sans préciser quelle espèce d'âme est l'objet de ta demande; ainsi tu as négligé ce qui était absolument nécessaire, et tu as réuni, par une confusion regrettable, plusieurs choses qui auraient dû être traitées séparément. Mais ce qui t'a induit en cette confusion, c'est ton inexpérience à traiter des sujets spéculatifs et à faire des investigations dans une science spéciale et technique. Si tu avais connu le nombre des espèces que comprend l'âme; si tu avais su la dialectique et l'art de distinguer entre l'universel et le limité, entre le général et le spécial, entre le terme équivoque, douteux et celui qui est consacré par la terminologie de la langue, tu n'aurais pas formulé ta question de cette manière. Quand tu demandes : « Quelle est la preuve de l'immortalité de l'âme? » on peut comprendre ta demande dans le sens de l'*âme végétative*, de l'*âme animale*, de

[1] Voy. manuscrit bodléien, fol. 329 v°.

l'*âme rationnelle*, de l'*âme de sagesse* et de l'*âme de prophétie*[1].

A laquelle de ces âmes se rapporte donc ta question? Car il est impossible de t'excuser en disant que cela se comprend par le contexte et par la question elle-même, et qu'il n'y a pas de doute et de contradiction dans l'opinion que l'âme végétale, comme l'âme animale, périt; la controverse n'existerait donc que pour les trois autres que j'ai mentionnées, bien qu'on dise également qu'il n'y a pas non plus de doute que ces trois âmes subsistent et ne périssent pas. On peut donc supposer que tu as eu en vue, soit l'âme végétative, soit l'âme animale, soit une des trois autres; enfin on pourrait penser que ta question vise l'âme universelle. De quelque manière que tu cherches une excuse, tu n'en trouveras pas, attendu que l'adversaire s'efforce de terrasser son rival par tous les moyens, soit en le réduisant à l'absurde, soit par la méthode du plus vraisemblable ou du strictement nécessaire, n'ayant pour seul but que de triompher dans la dispute, de le vaincre et de réfuter ses arguments. Enfin tu ne sais pas l'art de disputer et tu donneras facilement prise à ton adversaire, de sorte qu'il te réduira tout de suite au silence. Comme tu ignores la méthode de chercher la vérité, il lui suffira de préparer une prémisse. Tu n'es pas de ces hommes qui ont le privilège de dire : « nous avons posé une question, » ou « on nous a demandé, etc.; »

[1] Comp. ce qui a été dit plus haut, p. 400.

tu n'es pas de ces hommes distingués dans le monde par leur savoir. Nous ne trouvons devant nous qu'un ignorant, et nous n'avons ici personne qui sache poser une question, et qui connaisse la question elle-même. Ta première fougue t'a emporté, mais tu existes sans rien produire[1]. Celui qui entame la conversation avec toi semble converser avec un homme étourdi ou endormi; celui qui veut t'instruire martelle le fer froid, attendu que tes questions portent sur un objet inconnu et sont formulées en termes vagues. Ainsi tu as conservé le parfum avec le fumier et les excréments; tu t'es imaginé que les fantaisies des méchants valent autant que les rêves des saints; tu as tinté comme un grelot, et tu es tombé lourdement comme une borne; tu t'es éloigné de l'idée après y avoir jeté un coup d'œil; tu as supposé que la vérité consistait en fictions et en probabilités. Bien que la foi et la raison aient fait tous leurs efforts pour te diriger, ton désir vaniteux et ta conviction perverse t'ont induit en erreur; mais celui qui s'éloigne de la vérité en supportera les conséquences, et l'homme puise dans le trésor de son cœur. Confie ton sort à Dieu, cherche la vérité avec patience par la voie de la vérité; corrige-toi, renonce à tes habitudes, ne t'y abandonne plus, mais retourne à ta nature et à ta disposition primitive, et livre-toi complètement à elle! Alors, si tu aiguises ton esprit, tu

[1] Les expressions arabes sont des termes techniques, empruntés au système philosophique de l'auteur : وأنت ممّن أبرزك القصد الاوّل ولا كنّتَ ولا كوّنتَ.

verras clairement et tu t'élèveras avec ta vue après l'avoir dégagée. Voyons donc comment tu poursuis ta question : « Quelle est la preuve de l'éternité de l'âme, et reste-t-elle éternelle? » Si tu connaissais la preuve de son existence, tu aurais déjà eu la réponse à tes deux questions ; aussi, si tu l'avais posée en ces termes : « L'âme a-t-elle l'existence éternelle? » ta question aurait été formulée plus logiquement et plus clairement. Après cela, tu ajoutes : « et sur quels points Aristote et Alexandre d'Aphrodisie sont-ils en désaccord? » sans préciser ni l'origine ni l'objet de ce désaccord. Cela dépasse encore comme faiblesse d'expression tes erreurs précédentes, attendu que tu éveilles l'attention sur un certain point et tu laisses le lecteur errer dans toutes les directions possibles. Cette méthode peut-elle te conduire au but que tu devrais chercher par la bonne voie de la logique? Il serait possible qu'Alexandre eût fait de la controverse, soit concernant l'âme, soit concernant la raison, soit sur des sujets logiques, physiques ou métaphysiques. Tu ne t'excuseras pas en disant que le contexte de la question mène à un sens limité, attendu que le contexte devrait être, en ce cas, lié de façon ou d'autre à ce qui précède et à ce qui suit, mais ta question en est bien éloignée. Il ne te reste d'autre excuse que d'avouer que tu ne sais ni formuler ni poser une question. Ta question « Sur quels points Aristote et Alexandre sont-ils en désaccord? » constitue une interrogation très vague, dont l'objet inconnu peut embrasser diverses matières. Si par exemple

nous avions formulé la phrase ainsi : « Alexandre a-t-il différé d'Aristote dans ses opinions sur l'âme ?, la question aurait été trop générale, et on aurait encore eu besoin de la préciser, attendu qu'il y a, comme nous l'avons dit précédemment, cinq espèces d'âme. Sous quel rapport a-t-il donc différé dans ses opinions? il aurait encore fallu nécessairement préciser l'espèce de l'âme. Mais tu as généralisé encore davantage ta question, et tu as ouvert libre carrière de tous côtés en ajoutant : « Sur quels points Aristote et Alexandre sont-ils en désaccord?. » De cette façon tu nous forces à demander de quelle science tu veux parler. Si tu nous réponds qu'il s'agit de la science de l'âme ou concernant l'âme, il nous faudra encore te demander : « De quelle espèce d'âme? de l'âme végétative, de l'âme animale ou de l'âme raisonnable, etc.? » Au contraire, si tu as voulu poser ta question ainsi : « Sur quels points, sur combien de points a-t-il différé dans ses opinions, et sur quelles branches de science? » cela serait la pire question qu'on ait jamais entendue et la plus absurde qu'on ait jamais eu besoin de repousser et de réfuter. La question serait mal posée, l'objet se trouvant hors des limites de la science et sans aucun rapport avec elle, et tout effort de l'esprit pour arriver à la réponse étant perdu par la forme détestable et illogique de ta demande. Que Dieu très-haut dirige nos esprits et illumine par sa grâce et son appui nos regards! Me voilà prêt à répondre à ta question, et à te faire comprendre ce qui échappe à ton intelligence.

2° La notion de l'âme comprend trois espèces qui sont nommées : l'*âme végétative*, l'*âme animale* et l'*âme rationnelle;* ce sont les trois espèces séparées. L'âme rationnelle comprend encore dans sa plus haute perfection l'*âme de sagesse* et l'*âme de prophétie*, l'*intellect virtuel* et l'*intellect en action*, d'après ce que nous développerons ci-après[1]. Cette dernière âme ou l'âme rationnelle est celle à qui l'on attribue, selon la loi révélée et selon les philosophes, la plus haute prépondérance. Elle seule, parmi les âmes que nous avons mentionnées, est substance éternelle, et à chacune de ces âmes appartiennent certaines propriétés, fonctions, vertus et qualités inhérentes que nous mentionnerons ci-après séparément. Nous te montrerons quelle est l'essence propre de chacune, quel est son principe et quel est son but. Nous commencerons par l'âme végétative.

L'âme végétative.

L'âme végétative ou sensitive est la base de l'âme animale qui lui sert de forme spéciale[2]. Elle est ap-

[1] Comp. l'origine de cette division de l'âme chez Munk, *l. c.*, p. 245; le système d'Avicenne, p. 362 *ibid.*, sur l'âme prophétique comme lien naturel entre l'âme humaine et le premier intellect, *ibid.*, p. 365.

[2] Il faut se rappeler que l'espèce inférieure est, d'après le système aristotélique de l'auteur, le substratum ou la base de l'espèce supérieure, qui au contraire sert de forme à l'espèce inférieure, c'est-à-dire est l'objet d'après lequel l'espèce inférieure dirige son développement. Par contre, l'âme animale sert de forme à l'âme végétative qui est la base de l'âme animale.

pétitive; ses fonctions chez l'homme sont le désir de se nourrir, la recherche de la nourriture et le sentiment de satisfaction qu'elle éprouve après avoir trouvé des aliments qui lui conviennent. Au contraire, en cas de privation, elle éprouve un sentiment d'affaissement; elle repousse les aliments qui lui sont contraires, et c'est à elle de conserver l'individu et l'espèce, ce qu'elle fait par la nourriture et par la génération, selon l'ordre établi par la nature. Elle possède quelque chose de la nature sensitive qui se manifeste, par exemple, dans les plantes; ainsi on les voit étendre leurs racines vers les lieux humides et tourner leurs feuilles du côté du soleil; les racines rencontrant un obstacle dans leur mouvement l'évitent en cherchant un passage plus facile. Par cette âme, le corps humain est doué du principe de croissance, et c'est par elle qu'on dit que la plante prend sa nourriture, la convertit en sa substance, et que les parcelles humides de la nutrition se distribuent en juste proportion dans toutes les parties du corps; c'est par ce principe que le corps s'assimile toujours la nourriture qui lui vient du dehors, et qu'il augmente en volume selon la proportion qui lui a été attribuée d'après sa nature. Cette âme porte comme qualité la forme générale de plantes. Voilà qui nous suffit pour le moment; le développement ultérieur nous entraînerait trop loin de notre but, tandis que nous n'avons eu d'autre intention en mentionnant ces espèces d'âme, leurs natures et leurs propriétés, que d'exposer, par une argumentation évidente, ce qui en est

éternel et ce qui est périssable. Il appartient au maître de frayer le chemin à son disciple autant qu'il le peut, lors même qu'il dépasserait, par cette méthode, l'objet de la question, tandis que le but essentiel auquel il faut aboutir reste toujours la preuve de l'éternité de l'âme. Cette âme végétative dépérit et meurt par la dissolution des éléments auxquels son essence est liée; c'est la composition qui est la base de son existence. Bien qu'elle ait des formes végétatives particulières, des organes ressemblant à des membres et les sept forces naturelles : l'*attractive*, la *conservative*, la *digestive*, la *nutritive*, la *répulsive*, l'*augmentative* et la *formative*[1], quoique enfin elle soit douée de la faculté de distinguer les six côtés, elle se dissout et s'anéantit par la destruction de la forme extérieure qui lui a servi d'enveloppe; c'est ce qui tombe sous les sens en ce qui concerne les plantes et les êtres semblables. Ce sort est réservé à l'âme parce qu'elle n'est pas préparée à recevoir la grâce, n'ayant aucune part à l'émanation divine, ce qui te sera évident dans la suite de notre exposition sur les autres âmes. Il n'y a pas de controverse chez les philosophes concernant l'anéantissement de l'âme végétative; elle périt parce qu'elle n'a ni vie ni intellect. Tout être composé d'éléments est ramené, au moment de la dissolution, aux éléments mêmes qui l'ont composé. Cette âme comprend seulement des éléments naturels sans liaison avec des êtres de nature plus élevée

[1] Comp. Munk, *l. c.*, p. 55, et Kazwini, *Chrestom. ar.*, par de Sacy, t. III, p. 472, 487-488.

et différente; donc elle retourne à ses éléments, sois-en convaincu! Il est donc évident que ta question ne peut viser cette âme, et que tu n'as pas voulu parler de la preuve de l'éternité de son existence. Terminons donc ici cette exposition, et occupons-nous de l'âme animale.

L'âme animale.

Quant à l'âme animale, elle comprend les appétits naturels, comme le désir charnel, le désir de manger et de boire, de vaincre, de se venger et de chercher la prépondérance. A cette âme appartiennent les formes charnelles appropriées aux divers êtres et composées d'éléments naturels. Elle possède quelquefois des formes privées de sang[1]. Elle est douée de mouvement spontané et libre, de cinq sens, dont pourtant quelques-uns peuvent lui faire défaut; elle peut sentir la douleur et le plaisir. On en trouve des formes qui possèdent l'imagination, la réflexion, la familiarité avec l'homme et la confiance en lui, et la faculté de comprendre des signes; il y en a qui savent, au moins partiellement, des métiers industriels, mais à l'aide de la fantaisie et de l'imagination raisonnée, non pas à l'aide du discernement et de l'intelligence réfléchie[2]. C'est à cette âme et à l'âme

[1] En examinant les diverses espèces d'animaux qui sont doués d'une âme animale, l'auteur remarque qu'il y en a certains qui n'ont pas de sang, mais qui sont doués d'un instinct particulier et extraordinaire, par exemple les abeilles et les fourmis. Voir Munk, *l. c.*, p. 400.

[2] Ce sont ces actions qu'Ibn Badjâ appelle *animales*; elles sont

rationnelle qu'Aristote fait allusion en s'exprimant de cette façon un peu vague : « L'âme est le complément du corps naturel, pour l'être doué de la vie virtuelle[1]. » C'est ce qui a induit en erreur quelques auteurs modernes et leur a fait supposer que le grand philosophe a voulu indiquer par cette définition l'âme rationnelle *seule*. Ils en ont conclu que celle-ci périt avec le corps, attendu qu'elle est, d'après l'axiome cité ci-dessus, le complément du corps qui par elle possède la faculté de se mouvoir et de se diriger, tandis que les autres êtres corporels qui en sont privés ne possèdent pas le mouvement spontané. De ce mouvement d'un corps animé, on a tiré la conclusion qu'il dérive d'une composition naturelle, et que l'âme en est une forme produite par une combinaison des substances élémentaires, par conséquent qu'elle périt par la dissolution de cette combinaison, conséquence logique de la notion de composition : « Tout être composé se dissout en ses éléments; donc l'âme, étant un être composé, périt par sa décomposition. » Pourtant, ce qui a induit ces philosophes en erreur, c'est qu'ils n'ont pas observé qu'Aristote a employé le terme indécis et vague *l'âme*, à peu près comme on se sert d'un seul et même terme pour exprimer rela-

dérivées du simple instinct et opposées aux actions humaines qui résultent du libre arbitre, c'est-à-dire d'une volonté dépendant de la réflexion; voy. Munk, *l. c.*, p. 396, 394 et 363.

[1] Nous avons ici la traduction arabe de la définition aristotélique de l'âme : ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος, cf. Zeller, *l. c.*, t. II, II, p. 371.

tivement la grandeur et la petitesse[1]. Faute d'avoir étudié les œuvres de ce grand homme, ils ignorent que, tout au contraire, il s'est déclaré en plusieurs endroits contre cette opinion. La chose est bien claire, mais nous t'exposerons les vues des philosophes, et nous te ferons comprendre ce qui est nécessaire. Nous disons donc que la définition d'Aristote ci-dessus mentionnée est celle de l'âme en général sans aucune restriction concernant l'espèce qu'il a voulu indiquer; si, au contraire, il avait voulu parler de l'âme rationnelle; il aurait dû ajouter cette définition particulière. Continuons :

Quand on demande : « Qu'est-ce que l'âme *nutritive?* » nous répondons : « c'est le complément du corps organique et sensitif qui éprouve le besoin de se nourrir. » Aux questions « qu'est-ce que l'âme *sensitive?* » nous répondons : « c'est le complément du corps organique et sensitif; » « qu'est-ce que l'*âme imaginative?* » nous répondons : « c'est le complément du corps doué d'imagination. » Mais au contraire, nous ne décrirons jamais l'âme en général comme complément du corps organique et naturel, si ce n'est au point de vue du mouvement spontané du corps et de ses membres[2], lequel est l'opposé du mouvement

[1] Ceci a rapport à la doctrine de Platon qui fait naître les idées des deux éléments : de l'*un* et de l'*indéfini* (ἀόριστος); pour indiquer que ce dernier, qui comprend la matière, est assujetti à la variation continuelle, il lui donne le nom de *grand* et de *petit*. Voy. Zeller, *l. c.*, t. II, 1, p. 476.

[2] Sur la théorie du mouvement, comp. Munk, *l. c.*, p. 123-128, 394.

diurne des corps célestes qui est dû à une loi naturelle. Ce dernier mouvement tire son origine d'une force unique à laquelle rien ne s'oppose, et qui imprime au corps inanimé un mouvement uniforme, par exemple le mouvement centripète d'une pierre qui tombe. Au contraire, le corps uni à l'âme possède la faculté de se mouvoir dans une direction opposée à celle qui est fixée par la nature; par exemple, si l'homme lève le pied vers le genou, son pied monte, et presque aussitôt descend; ou s'il lève les mains vers le ciel, etc. C'est pourquoi on peut dire de l'âme qu'elle donne le mouvement à l'aide de l'*esprit animal*, des *tendons* et des *muscles*. En général, le moteur dont elle se sert pour produire le mouvement est la chaleur naturelle[1]. Les âmes célestes et les sphères possédant trois mouvements : le *centripète*, le *centrifuge* et le *circulaire*, et l'animal ayant la faculté de se mouvoir spontanément et de se tourner du côté qu'il veut, nous en concluons que cette faculté lui vient d'une nouvelle forme ou d'une force, située en dehors de sa corporalité, et de nature différente, par laquelle l'âme donne au corps un mouvement qui ressemble au circulaire, mais qui ne peut dériver de la corporalité. Si cette faculté était toute naturelle et dérivait du corps, celui-ci ne pourrait se mouvoir d'un côté plutôt que d'un autre, ni se tourner en tous sens. Donc il faut en conclure que la manifestation

[1] L'auteur adopte ici l'opinion d'Aristote qui a été développée plus tard dans le système des stoïciens; comp. Zeller. *l. c.*, t. II, II, p. 374, et t. III, I, p. 180.

de l'âme est double : l'*une* est le complément du corps naturel, où l'on ne peut distinguer ce qui donne le mouvement et ce qui est mis en mouvement; bien qu'elle soit étrangère à la notion du corps, elle appartient à ses propriétés inhérentes; elle est dissoluble comme le corps; elle met en mouvement non pas un organe spécial, mais la totalité du corps. L'*autre* manifestation est le complément du corps naturel, qui donne le mouvement par l'*intermédiaire d'un organe*. La première porte le nom spécial de *nature*, tandis que la seconde s'appelle *âme;* c'est pourquoi l'âme pourrait être définie en général comme « le complément du corps organique et naturel ». La notion de ce complément comprend deux degrés, un premier et un second degré. C'est ainsi que nous employons le mot *écrivain*, signifiant tantôt celui qui, en préparant tout ce qui est nécessaire pour écrire, forme dans sa tête l'ébauche de son sujet (c'est ce qu'on pourrait nommer écrivain virtuel ou écrivain du premier degré), tantôt celui qui a réalisé cette intention et qu'on pourrait appeler écrivain réel ou écrivain du deuxième degré de perfection[1]. De même l'âme possède ces deux degrés : elle est active par nature, étant douée essentiellement de vie, d'où proviennent ses actions, et elle a en outre la faculté de mouvoir le corps en une direction opposée à celle qui est prescrite par la nature; par conséquent, l'âme est le complément du corps naturel et organique.

[1] A peu près la même forme de raisonnement se trouve chez Averrhoès, voy. Munk, p. 450 et suiv.; comp. p. 135, n° 62.

Comme nous trouvons le corps uni à cette âme que nous avons décrite précédemment, nous disons que le corps est doué de vie, et que tout corps animé est vivant.

Notez bien que la définition de l'âme donnée par Aristote qu'elle est « le complément du corps naturel, organique et virtuellement doué de vie » est vraie à ce point de vue; c'est tout ce qu'il a voulu dire, et celui qui donne une explication opposée est ignorant et déraisonnable. Aristote a très justement fait remarquer que le corps ne peut être compris en aucune relation avec la définition de l'âme raisonnable; il ne parle que de l'âme animale qui est la première base de l'âme rationnelle, tandis que celle-ci lui sert de forme spéciale. Après avoir examiné la nature de l'âme au point de vue de la physiologie, il a dû en parler d'une manière générale, en tant qu'elle appartient à l'homme. Il considère ensuite l'âme rationnelle, puis l'intellect acquis et l'intellect actif, parce qu'il a l'habitude de parvenir au but par la méthode synthétique. C'est ce que j'ai eu l'occasion de t'exposer précédemment en traitant ces questions. Le livre d'Aristote sur l'âme confirme mon opinion jusqu'à l'évidence absolue, et quiconque fait usage de son raisonnement ne peut en douter. Ce livre est divisé en trois parties : dans la première, il examine l'âme, son être primitif et sa nature; dans la deuxième, il donne un résumé de ces principes en considérant la force nutritive et la force sensitive avec les sens; dans la troisième partie, il traite de la

perception sensuelle et intellectuelle[1], de l'imagination, de la force raisonnable, de la faculté d'abstraction, etc. Il faut bien observer que dans les cas où les anciens généralisent la notion de l'âme, ils le font de la même manière que leurs adhérents, lorsqu'ils en généralisent les diverses manifestations. Le terme de complément ou de perfection est très vague, de même celui de corps et d'organe; toutes ces expressions sont aussi vagues que les notions des mots relatifs *petitesse* et *grandeur*. Cette âme périt par la dissolution de ses éléments; elle s'anéantit avec eux et n'a aucune vie; les philosophes sont unanimes à cet égard, et il n'y a pas de controverse entre eux dans l'opinion qu'elle périt faute de secours de la part du Seigneur, qui donne les diverses formes. C'est pourquoi *Diogène*[2] avait la conviction que l'homme est composé de deux substances : l'une se décompose et périt, tandis que l'autre subsiste et est éternelle; cette dernière est éternelle à cause de sa disposition particulière; la première, au contraire, est périssable à cause du manque de cette même disposition. — Une partie des philosophes modernes prétendent que l'âme est éternelle sans pourtant être unie à l'intellect

[1] Dans le texte, on lit الحاس المشترك, qui comprend les perceptions qui sont en rapport avec le corps, mais dirigées vers les formes spirituelles; voy. Munk, *l. c.*, p. 396, comp. p. 363.

[2] L'auteur désigne sans doute par ce nom le stoïcien bien connu, Diogène de Séleucie, aussi nommé le *Babylonien*, qui fit partie de l'ambassade de Rome et mourut l'an 150 avant J. C.; voy. Zeller, *l. c.*, t. III, 1, 41, note 1. Sur les termes techniques *petitesse* et *grandeur*, voy. la note ci-dessus.

actif, mais qu'elle ne sort pas de la sphère de la lune. D'autres prétendent qu'elle est éternelle, mais qu'elle se divise en diverses espèces suivant sa base primitive. Ceux qui soutiennent cette opinion n'emploient le mot *âme* que d'une manière, c'est-à-dire dans sa signification générale; telle est la doctrine de ceux qui professent la métempsycose, ou celle des Brahmanes qui admettent l'éternité du monde (الآجالية), les Brahmanes vulgaires. Quant à leurs docteurs, ils croient que l'âme est indiquée dans leurs livres saints par le mot «chaleur», et cela à cause de la prépondérance de la matière qui l'empêche de s'élever. Ils nient les diverses espèces d'intellects dérivés: l'intellect universel, l'intellect actif, l'intellect en capacité[1] et l'intellect acquis; mais quant à l'intellect passif ou hylique, ils prétendent qu'il est éternel, et cette opinion a été adoptée par Alexandre d'Aphrodisie[2]. — D'autres professent que l'âme reste en état de suspension entre le monde sensuel et la substance qui est au-dessus, mais sans être l'objet de la faveur divine; la partie dont on peut dire qu'elle reste dans le monde sensuel, c'est la force d'imagination sur laquelle la matière a gagné la prépondérance. Selon un certain groupe de philosophes, l'âme, en tant qu'elle est universelle, reste au fond de la sphère de la lune, et quoiqu'elle soit âme animale, elle appartient pourtant aux genres supérieurs;

[1] Sur le terme العقل بالملكة, voy. Munk, *l. c.*, p. 450, et S. de Sacy, *Chrestom. ar.*, t. II, p. 323.

[2] Sur les opinions d'Alex. d'Aphrodisie, comp. ci-après.

si l'on supposait son anéantissement, l'animal périrait. — Il y en a d'autres qui prétendent que la distinction entre l'âme rationnelle et l'âme animale est très difficile quant à la substance; ceux qui soutiennent cette opinion disent que la supériorité de l'âme rationnelle ne consiste que dans la qualité, non pas dans la substance, et que l'âme animale de l'homme la précède, lui sert de base et produit une nouvelle forme d'existence dans l'homme. Cette opinion provient chez eux d'une extrême ignorance, attendu qu'on a oublié que la composition de l'homme est le résultat de deux facteurs différents qui ne sont ni de la même espèce, ni de la même essence; mais après avoir regardé la faculté imaginative comme appartenant ordinairement à l'âme animale [1], on a supposé que celle-ci était homogène avec l'âme rationnelle en quantité, en qualité, en substance et en totalité. On a ignoré que l'homme possède la substance spirituelle et la substance corporelle, et qu'il forme un microcosme. On pourrait faire l'objection suivante à cette opinion : « En supposant que l'assimilation de l'âme animale avec l'âme rationnelle ait été démontrée, l'âme végétative aurait en tout cas encore une plus grande ancienneté, et les éléments, à cet égard, l'emporteraient sur tout le reste, ce qui nous conduirait à un résultat absurde; » mais nous

[1] Sur la division des facultés de l'âme selon le système d'Avicenne, voy. Munk, *l. c.*, p. 363; la faculté d'opinion ou de conjecture (القوة الوهمية) peut, selon le philosophe grec, appartenir aux animaux.

n'avons pas besoin de considérer ces vaines futilités. — D'autres prétendent que l'âme animale n'a pas de réalité, mais qu'elle ne consiste qu'en un principe vital qui a été créé dans l'animal privé d'âme et de raison; que par conséquent, à sa mort, elle disparaît, tandis que l'homme, doué d'âme et de vie animale, ne périt pas totalement à la mort. — D'autres professent que l'âme est éternelle par la transmigration d'une base à une autre; ainsi, l'âme rationnelle transmigre à la base humaine, tandis que l'âme animale transmigre à la base animale privée de raison, conformément à ses espèces et à ses formes; c'est la thèse des partisans de la métempsycose. — D'autres admettent la même transmigration, sans distinguer l'âme rationnelle de l'âme animale; ils ne font aucune distinction entre les âmes, mais seulement entre les bases fixées par la nature qui seule produit les différences de qualité; ainsi le corps qui possède l'âme rationnelle ne peut ni contenir ni recevoir aucune autre âme, à cause de la qualité naturelle, de la composition et de la constitution qui correspondent à la forme et à la nature propre du corps. Il en est de même de l'âme animale. — Il y en a encore d'autres qui prétendent que les âmes sont liées aux étoiles, et que chaque âme possède une étoile qui lui est appropriée, qui la gouverne et qu'elle suit partout; mais l'examen de cette théorie nous mènerait trop loin. — Il résulte de notre discussion que la question ne concerne pas l'âme animale; mais comme cette question n'était

ni restreinte, ni limitée, j'ai dû mentionner les différentes espèces d'âmes avec les diverses opinions des philosophes et les démonstrations qui s'y rapportent. Si mon intention eût été de te donner une exposition en détail sur toutes les opinions possibles concernant cette matière, tu n'aurais pas eu besoin d'étudier les livres traitant ces questions avec les opinions du savant (c'est-à-dire Aristote) et celles du méchant (c'est-à-dire Alexandre d'Aphrodisie); mais je m'en suis abstenu, eu égard à ton peu d'intelligence et de savoir. L'âme animale est donc, selon tous les philosophes, périssable, et ne possède nullement l'existence dégagée de l'union éternelle. Elle n'est pas avec le corps et ne se réunit ni avec des êtres séparés[1], ni avec des forces qui leur appartiennent. Les formes qu'elle reçoit, suivant les philosophes, appartiennent aux corps composés et aux êtres produits par une combinaison des éléments; à leur dissolution, sa substance périt aussi; sa nature étant composée d'éléments, elle s'y dissout, ce qui est clair par soi-même et n'a besoin d'aucune démonstration spéculative. Ma discussion avec toi sur la nature de l'âme a été provoquée par ta question, mais mon but n'est pas d'exposer ma conviction ni mes propres opinions. Tu as demandé quelle était la preuve d'Aristote sur l'éternité de l'âme, et tu désires des renseignements à ce sujet. Voici ma réponse. « Le monde entier ne subsiste que par la *première inten-*

[1] C'est-à-dire les substances supérieures et séparées, voy. Munk, *l. c.*, p. 394.

tion, mais non pas en réalité; c'est cette intention qui en est le principe actif. La substance qui n'est substance qu'avec une certaine forme n'a pas d'existence éternelle; sa durée est de la même nature que celle du monde et dépend de cette première intention. Ce qui appartient à la catégorie du possible n'a pas de réalité s'il n'est pas transformé en catégorie du nécessaire[1], et ce qui a sa cause hors de soi-même n'a pas d'existence, si ce n'est par cette même cause. » Mais l'exposition de tout cela entraînerait de trop grands développements. Après avoir donné les preuves nécessaires sur la nature de l'âme *animale*, nous abandonnerons ce sujet pour entreprendre la discussion sur l'âme *rationnelle;* pour cela, nous invoquons l'aide de Dieu très-haut.

L'âme rationnelle.

C'est dans l'âme rationnelle que se trouvent la considération, la réflexion, l'amour de la science; elle possède des connaissances qui ont pour base l'analogie et d'autres encore. C'est elle qui opère par les mains[2] et qui possède les formes les plus élevées,

[1] L'auteur se trouve ici en conformité avec Avicenne, qui se sert de la distinction du *possible* et du *nécessaire* pour établir l'existence de Dieu; l'éternité de Dieu est absolue, tandis que celle du monde dépend d'une cause efficiente, appelée ici *première intention*. Voy. Munk, *l. c.*, p. 359, comp. ci-dessus, p. 27 et 44, vers la fin du chapitre sur l'éternité du monde.

[2] C'est-à-dire, l'âme animale n'est douée que du mouvement général du corps, tandis que le mouvement spontané qui s'effectue par les extrémités du corps, par exemple les doigts, dépend de l'âme rationnelle.

la forme philosophique et scientifique, qui s'adonne à la spéculation, par laquelle elle arrive à l'essence vraie des choses. Elle est douée de la faculté d'examiner les objets et leurs causes, de s'élever par des démonstrations des formes visibles à l'intérieur caché et de reconnaître les divers degrés des êtres qui existent, la manière dont ils dérivent de la cause primitive, de Dieu très-haut, la nature de l'éternité, de l'éternel et de son unité. Elle seule peut juger si la définition de Dieu est plus sûre par la négation de ses qualités que par leur affirmation; quelle est la différence entre le premier créateur et la création médiate; pourquoi elle occupe elle-même la place du milieu entre celle-ci et le premier créateur[1]. Dans cette âme se manifestent la forme sublime, la force divine et glorifiée, la forme prophétique. C'est elle qui reçoit la haute révélation, l'inspiration et la conjonction avec l'intellect actif. Elle est chargée de diriger les âmes qui s'écartent de la vérité, et de conduire l'homme à l'exécution de son devoir, de lui faire connaître son devoir, la raison de son devoir et le juste moment de l'observer. Elle fortifie la nature faible de l'homme en établissant des règles divines et en provoquant les dispositions convenables; elle éveille son désir et son abstinence, lui fait des admonitions, des promesses et des menaces. Dans les cas où l'âme de sagesse est impuissante, c'est

[1] L'auteur veut dire qu'entre Dieu et l'homme se trouve la sphère de l'intelligence ou de l'âme rationnelle qui donne à celui-ci sa forme, tandis qu'il doit son existence matérielle à la propagation.

l'âme prophétique qui fait dériver tout du premier principe, du Dieu très-haut et saint, de sa parole glorifiée, de son être élevé et pur, sans aucune médiation et sans aucun intermédiaire d'être composé, n'ayant besoin ni de réflexion, ni de méditation, tandis que l'âme de sagesse est chargée d'examiner spécialement les universaux. C'est par l'âme intelligente que l'homme est nommé *animal intelligent*, et c'est par elle que l'homme est instruit de la vraie notion de Dieu. En considérant l'homme dans son développement, tu le trouves d'abord être simple et élémentaire; puis apparaît la première trace de la raison innée, puis l'intellect virtuel et facultatif, puis l'intellect acquis dans le monde, enfin l'intellect en action. Parmi ces forces, nous avons la *raison scientifique*, par laquelle l'homme examine ce qu'il doit réaliser de ses actions humaines, et la *raison active*, qui est le complément nécessaire de sa substance, et par laquelle il devient substance intelligente en action [1]. Ainsi ce dernier intellect a plusieurs degrés; tantôt il est en repos comme matière sans aucune forme (hylique), tantôt il est *virtuel*, tantôt *acquis* dans le monde, comme nous l'avons développé précédemment. Cette faculté de percevoir les intelligibles

[1] Sur ces divers degrés de l'âme qui correspondent aux mêmes degrés des intellects séparés, voy. Munk, *l. c.*, p. 127, et *Guide des égarés*, éd. de Munk, t. I, p. 307. L'intellect humain, arrivé au plus haut degré de développement, a pour objet les pures formes intelligibles et s'élève à la connaissance des intellects séparés et de Dieu. Comp. *ibid.*, p. 374 et suiv. Le même développement de l'âme humaine a été reproduit dans le livre d'Abd el-Kader, p. 34 et suiv.

est une substance simple qui ne dérive pas du corps, qui ne change pas sa nature virtuelle en active, et qui ne devient complète qu'à l'aide d'une substance toute différente, l'intellect actif, qui la met en action. Les intelligibles ne peuvent nullement être contenus dans les objets dispersés du monde, ni dans un substratum matériel. Cet intellect a une nature parfaitement distincte; il subsiste après la mort et n'est pas assujetti à la dissolution; c'est une substance d'une nature toute spéciale qui constitue l'homme dans son essence véritable. Il faut bien comprendre que le mot *nathq* a été employé par les anciens de trois manières diverses : la première, dans la signification de raison primitive et innée; la deuxième, dans celle de raison qui se développe dans l'âme par les connaissances diverses puisées dans la totalité des objets du monde; c'est elle qu'on nomme aussi *raison dérivée*. En considérant l'essence des êtres et leurs notions, nous les retrouvons déjà dans les facultés spéciales de l'âme, comme objets de sa réflexion, de son examen et de son imagination. La langue, de même, dans ses diverses compositions écrites, nous y conduit; ces dernières ont rapport à la parole; la parole indique l'objet de la réflexion, celle-ci se rapporte aux choses, et les choses indiquent l'intérieur caché et essentiel. L'âme, en recevant les formes des objets de sa connaissance et en parvenant à leur notion générale, s'appelle *intelligence;* après les avoir comprises et être arrivée à pénétrer leurs notions, elle est nommée *nathq* « discernement ». En général, elle est substance

spirituelle, ignée, simple, différente de la matière, intelligente en faculté et active par nature. Le discernement, *nathq*, est sa forme particulière et son attribut qui peut être défini « un savoir expliquant les êtres du monde à l'aide de l'imagination et de la perception réelle »; ou bien « un savoir qui fait de l'intérieur caché l'objet de sa réflexion et de sa spéculation ». Quelquefois il s'appelle « manifestation spirituelle », dont le principe primitif est l'âme, et dont le moteur est l'intellect. Le discernement est l'attribut inhérent à l'être vivant et raisonnable qui occupe une place entre la raison immédiate et acquise; il indique les causes des êtres, en forme dans l'âme les notions et les distingue par la parole. Que Dieu te prête son assistance, ô prince! dans les recherches de la vérité; c'est cette âme qui est l'objet de ta question, et c'est elle que tu veux connaître en demandant la preuve de son existence après la mort, et de sa nature éternelle. Mais comme tu as posé ta question d'une manière générale, j'ai voulu t'exposer les diverses espèces d'âmes et te révéler leurs natures, afin que tu connaisses la vérité. L'âme a, selon l'exposition précédente, trois degrés : l'*âme intelligente*, l'*âme animale* et l'*âme végétative*. Il est évident que la plus noble de ces âmes, eu égard à sa forme et à sa qualité spéculative, est l'âme intelligente, parce qu'elle est raisonnable, douée de discernement et de la faculté d'examiner, de recevoir la science et l'instruction, de discerner les choses louables et blâmables, de montrer son zèle pour le bien suprême et son

aversion pour le mal, de recevoir la récompense et la punition, par sa connaissance de ce qui est l'objet de la récompense et de la punition. Cette âme (que Dieu très-haut te vienne en aide !) est éternelle après la mort; elle ne périt pas et ne change pas de nature; la mort, tout au contraire, en augmente la beauté et l'éclat, en lui donnant la véritable naissance[1]. Après que la mort, comme nous l'avons précédemment démontré, a dissous ce qui est composé et a réduit les choses à leurs éléments, le spirituel retourne à l'état d'esprit, comme le corporel à la condition de corps, mais le spirituel ne périt jamais à cause de la nature différente et distincte qui lui a été donnée par Dieu. L'anéantissement ne frappe que les êtres composés, tandis que l'âme intelligente est simple. Il n'y a pas de controverse sur l'anéantissement de l'âme animale et végétative après la dissolution du corps; on n'est en désaccord que sur l'âme intelligente ou l'âme raisonnable et douée de discernement. Il y a des personnes qui croient qu'elle est assujettie à l'anéantissement en quittant le corps, comme l'âme animale et végétative; d'autres, au contraire, prétendent qu'elle est éternelle, douée de vie, et qu'elle ne périt jamais; c'est ce que professe l'élite des philosophes et des savants illustres, d'accord avec l'opinion générale. Celui qui après eux a produit une confusion, c'est Alexandre d'Aphrodisie, qui d'abord a eu des doutes sur l'éternité de

[1] Nous retrouvons ici la sentence de Sénèque le stoïcien : « Dies iste quem tanquam extremum reformidas, æterni natalis est. »

l'âme, et puis, abandonnant cette doctrine, a prétendu qu'elle est éternelle. Thémistius, lui aussi, a nié l'éternité de l'âme rationnelle, induit en erreur par Aristote, et a placé l'âme dans les limites du corps, bien qu'il ait abandonné en plusieurs endroits cette opinion. Il en est de même de *Cratès* (اقْراطيس). *Galien*, après avoir hésité longtemps, s'est aussi décidé à professer l'immortalité de l'âme après la mort[1]. Parmi les philosophes de l'empire byzantin, le prêtre *Isrâthi*, qu'on cite entre les traducteurs les plus distingués des livres d'Aristote et qui les a répandus dans les contrées musulmanes, a professé que l'âme est périssable. Plus tard, dans son commentaire du livre d'Aristote *Auscultatio physica*, expliquant la septième section qui traite de cette force motrice du corps, laquelle se trouve en dehors de la notion de ce dernier, il a soutenu par démonstration solide l'opinion que l'âme est éternelle. Parmi les philosophes de l'islamisme, Al-Farâbi[2] a été indécis et a formulé de diverses manières ses opinions en trois différents endroits concernant cette question. Puis il s'est ravisé et a montré une grande réserve, enfin il s'est décidé pour la vérité en adoptant la méthode des Soufis. Les autres savants parmi les anciens et les modernes ont été unanimes à proclamer l'immortalité de l'âme; on n'en trouve pas un seul qui ne soit revenu de

[1] Sur Alexandre d'Aphrodisie, Thémistius, Galien et le prêtre Isrâthi, voy. ci-dessus, p. 365, 374; sur Cratès, peut-être identique avec le maître du stoïcien Zénon, voy. p. 400.

[2] Sur les opinions d'Al-Farâbi, voy. Munk, *l. c.*, p. 347 et suiv.

l'opinion contraire. Si je n'avais peur de m'étendre trop au long sur cette matière, je mentionnerais les passages de leurs œuvres où chacun a parlé de ce sujet, et a défendu, soit l'immortalité de l'âme, soit son anéantissement, avec les preuves les plus complètes dans les deux sens; mais celles que je vais maintenant t'exposer te dispenseront de tout le reste.

En implorant l'aide de Dieu et en suivant sa direction, nous commencerons : « L'exposition des preuves de l'immortalité de l'âme rationnelle. »

Preuve première, tirée du mode de la perception.

L'âme humaine a besoin d'employer les sens matériels et corporels, aussi longtemps qu'elle reste vide et privée de formes intelligibles; mais en atteignant une forme intelligible quelconque, les sens par lesquels elle est parvenue à cette forme lui sont superflus. Voilà ce qui indique que l'âme est indépendante en substance et peut se passer du corps. Les organes corporels ne lui servant qu'à atteindre les connaissances nécessaires, on peut en tirer la conclusion que l'âme intelligente devient substance, et qu'arrivée au degré de l'intellect acquis, elle n'a besoin d'aucune liaison avec le corps. Nous disons donc : « L'âme est une forme intellectuelle et spirituelle; or toute forme intellectuelle et spirituelle ne périt pas; donc l'âme ne périt jamais. »

Preuve deuxième, tirée du développement de l'âme.

Prenons l'homme dans son enfance; il ne sait rien, et il n'a aucune forme distincte; puis il se développe en intelligence et en connaissance jusqu'à devenir raisonnable, sage, prophète et envoyé de Dieu. Vouloir assimiler cette condition à laquelle il est arrivé, aux qualités particulières du corps, serait en vérité chose impossible, attendu qu'il n'a jamais possédé ces qualités dès l'origine. Si, par exemple, nous prétendons que l'intelligence qu'il a acquise dérive du corps, le corps nécessairement devrait être actif, ce qui est absurde. En outre, nous voyons que l'homme dont le corps est faible, mince et amaigri par le jeûne, est doué d'une intelligence plus développée, que sa vie est mieux réglée et plus apte à atteindre son but. Si son développement dérivait du corps, il s'affaiblirait avec le corps; donc l'intelligence n'appartient pas au corps et n'est pas un de ses accidents. Si nous supposons que ce développement dérive de la réunion de l'âme et du corps, il s'ensuivrait que cette faculté de l'âme qui met en mouvement le corps dépendrait de la composition de ce dernier et ne serait pas spirituelle. La preuve pourtant qu'elle est toute spirituelle étant certaine, comme nous allons le montrer ci-après, son éternité, son existence et sa substantialité deviendront évidentes. Nous disons : « Le corps a six côtés, ce qui appartient aux connaissances préliminaires, et son mouvement d'un côté de préférence à un autre a lieu en vertu d'un prin-

cipe qui se trouve en dehors de la notion du corps, et qui est hétérogène avec lui, le mouvement naturel établi dans une certaine direction étant impossible dans toute autre, à moins que ce changement ne soit produit par un agent. Cet agent est doué de vie, attendu que nous le voyons vouloir et choisir, ce qui est doué de vie pouvant seul produire des actions. Il est un être substantiel, non une qualité, l'être substantiel qui produit des actions étant une substance; or l'âme est une substance vivante, intelligente et douée de volonté, tandis que l'accident ne possède ni intelligence, ni qualités, ni vie. C'est donc une supposition toute vaine que les connaissances et l'intelligence dérivent d'un accident de l'âme, leur origine reposant dans l'essence de l'âme et n'ayant rien de commun avec le corps, si ce n'est que celui-ci sert d'organe à l'âme, comme l'outil à l'ouvrier. Par conséquent, il est impossible de trouver de l'intelligence et des connaissances chez un mort; elles ne se trouvent que chez le vivant. Or l'âme est vivante par elle-même, et, en vertu de sa nature essentielle, elle reçoit les connaissances, tandis que le corps n'en est pas susceptible. Il est donc évident que le substratum composé qui constitue l'homme contient deux substances, l'une vivante par nature, qui est l'âme, l'autre morte, qui est le corps. Dans leur réunion, l'âme et le corps gardent leur nature distincte; l'accident du corps, c'est la vie qui produit le mouvement spontané dérivant de l'âme; l'accident de l'âme, c'est la mort, qu'on pourrait aussi nommer l'*ignorance* pro-

venant du corps. L'âme est douée de vie par *nature*, le corps l'est également, mais par *accident*. Quand la réunion du corps et de l'âme, dont le résultat pour l'âme est l'ignorance complète de ce qui forme sa nature et sa substance, cesse, le corps meurt, selon la loi de la nature, tandis que l'âme entre dans la vie pure qui est sa nature originelle. Alors elle est délivrée de la mort, qui n'a été pour elle qu'un état accidentel, pendant lequel son intelligence est restée facultative, et, dès le moment de sa séparation du corps et de la purification de sa substance, elle devient intelligente en action. Nous concluons donc ainsi : « L'âme est douée de vie par sa nature; or tout ce qui, par sa nature, est vivant ne périt pas; donc l'âme ne meurt pas. » Et nous ajoutons cette conclusion : « Ce qui ne meurt pas n'est pas assujetti à la décomposition; l'âme ne meurt pas; donc l'âme n'est pas assujettie à la décomposition. »

Preuve troisième, tirée de la différence entre l'âme animale et l'âme rationnelle.

L'âme humaine est toute différente de l'âme animale. La première est douée de science, d'action, de supériorités spirituelles; elle s'abstient des jouissances corporelles, mais est désireuse des plaisirs spirituels; l'âme animale, au contraire, n'a pas de science ni de réceptivité spirituelle; elle ne s'abstient pas du mal, ne désire pas le bien, et est hors d'état de rien comprendre. Si l'âme humaine et rationnelle périssait après la séparation du corps, si elle était assu-

jettie à l'anéantissement et à la mort, si elle n'attendait pas la félicité éternelle et ne récoltait pas les fruits qu'elle a cultivés avec tant de soins et d'efforts pendant la vie, les voluptés de l'âme animale, la dissolution dont nous avons horreur, la jouissance brutale des plaisirs corporels formeraient sa seule direction véritable. La raison, la spéculation saine, tout ce qui est propre à l'âme rationnelle, tous ses efforts et ses connaissances ne seraient qu'erreur, imperfection et futilité, conclusion évidemment détestable et fausse. La sagesse qui pénètre le monde intérieur et spirituel nous rend témoignage de la fausseté de cette supposition; donc nous concluons : « L'âme rationnelle est intelligente, douée de science et de supériorité spirituelle; or tout être vivant doué de raison, de science, de supériorité spirituelle, est substance à part et essence simple, douée de vie; or l'être simple et vivant ne meurt pas; donc l'âme est immortelle. »

Nous donnerons la même conclusion d'une autre manière :

« La supériorité spirituelle de l'âme lui vient de la grâce divine, et ce qui participe à la grâce divine ne périt pas; or l'âme spirituelle est l'objet de la grâce divine; donc l'âme ne périt pas. »

Nous pouvons aussi donner la même conclusion d'une autre manière :

« La mort signifie la dissolution de ce qui est composé; or ce qui est composé n'est pas spirituel, et le corps humain est composé, tandis que l'âme

humaine est spirituelle; donc le corps meurt et l'âme est immortelle. »

Preuve quatrième, tirée de la nature de l'homme composée de deux substances différentes.

Tout être composé d'éléments simples est assujetti à la dissolution en ses éléments; l'homme est composé de deux substances, l'une spirituelle, l'autre corporelle. Nous voyons donc que le corps, par la mort de l'homme, se dissout dans les éléments dont il est composé, tandis que l'âme retourne à sa condition primitive. Nous avons prouvé que l'esprit est le principe moteur du corps qui lui donne la vie, et que la vie se manifeste comme l'action de cet esprit; il reste doué de vie après la séparation du corps et ne cesse jamais de vivre. Nous concluons donc: « Tout être composé de divers éléments se dissout dans ces éléments par la destruction de sa forme. L'homme étant composé de deux matières, l'une destructible, l'autre indestructible, une de ces choses périt, mais l'autre est impérissable; donc le corps, l'une de ces parties, périt, tandis que l'autre, l'âme, est impérissable. »

Preuve cinquième, tirée de la nature de la mort et de la vie

La mort est l'état où l'âme cesse de se servir du corps, tandis que la vie est l'état où l'âme se sert du corps. Celui qui soutient que l'âme est périssable et mortelle après la mort, comment répondra-t-il à l'objection suivante? « Le mouvement que nous trou-

vons dans le corps durant son union avec l'âme et qui dérive du principe intelligent de l'être humain, de quelle nature est-il? est-il essentiel au corps ou accidentel? S'il est essentiel au *corps*, eu égard seulement à la nature corporelle de ce dernier, le corps doit nécessairement recevoir les impressions des sens après qu'il est séparé de cette notion qu'on appelle âme, ou, ce qui revient au même, le corps doit sentir en vertu de sa nature corporelle seule, ce qui est monstrueux à soutenir et renferme une absurdité absolue. Il ne reste donc que la possibilité que cette faculté de sentir lui soit accidentelle et non essentielle. Alors, si elle lui est accidentelle, elle doit dériver de l'*âme* ou d'un autre *corps*, ou d'un *accident quelconque*. Si elle dérive d'un accident quelconque, un accident en produirait un autre, ce qui est absurde; si elle dérive d'un autre corps, ce corps serait donc doué de mouvement et d'intelligence, ce qui est tout aussi absurde; il ne reste donc d'autre possibilité que de la faire dériver d'une autre substance spirituelle, différente par nature, qui n'est ni corps, ni accident, et que nous désignerons par le mot *âme*. C'est cette âme qui donne à l'homme vivant son mouvement, qui lui sert de complément nécessaire, et lui fait comprendre les idées des choses qui l'entourent; tout cela doit nécessairement dériver de la nature essentielle de l'âme ou d'un état accidentel. Si nous soutenons ce dernier cas, considérons donc quelle en est la signification. Si nous disons que cela dérive du corps, celui-ci doit être doué de la faculté

sensitive après la séparation de l'âme, ce qui est contraire à ce que nous avons observé concernant la condition de l'âme et de son substratum le corps. Si nous disons que tout cela dérive d'une autre substance spirituelle à laquelle le corps pourrait être uni, il nous faut absolument définir la nature de la substance qui donnerait au corps la sensation et le mouvement, et déterminer si elle est douée de sensation par sa nature essentielle ou par une autre substance, et ainsi à l'infini. La chaîne infinie de causalité est absurde; donc il ne nous reste que la conclusion que l'âme est douée de sensation, d'intelligence, d'action par son essence primitive, et qu'elle est vivante par sa nature originelle. Il serait absurde de supposer que ce qui est vivant par sa nature et ce qui est sensitif par son être et par sa substance, manque de vie; donc l'âme vit après la séparation du corps. Nous concluons donc: « Ce qui donne au corps son mouvement est un être différent du corps, le mouvement spontané ne pouvant dériver que d'un être doué de vie. Le corps ayant la faculté de se mouvoir spontanément, celui qui lui donne le mouvement est vivant et n'est pas corps. Or la nature de la mort étant le repos, la nature de la vie le mouvement, et le corps étant de sa nature immobile, et l'âme douée de mouvement, le corps est mortel et l'âme douée de vie. Ce qui par sa nature meurt ne peut vivre d'aucune manière, ni dans aucune condition; donc l'âme n'est pas périssable et ne meurt pas. »

Nous donnerons une autre forme de conclusion :

« La vie est opposée à la mort, et la mort est une qualité inhérente au corps, comme la vie une qualité inhérente à l'âme. Or la qualité de l'âme est opposée à la qualité du corps, et le corps étant périssable, l'âme, par une conclusion nécessaire, tirée de l'opposé et du contraire, n'est pas périssable. » Ou bien encore la conclusion que voici : « Ce qui est vivant par nature ne meurt pas; s'il mourait, la mort le précéderait comme principe primitif par nature, et si la mort précédait la vie, elle l'emporterait sur la vie, ce qui est absurde. »

Preuve sixième, tirée des abstractions des choses matérielles produites dans l'état de sommeil.

L'âme opère l'abstraction idéale des choses matérielles et les transforme en essence, en conservant les formes des objets transformés; il en est de même des choses que l'âme regarde dans l'état de sommeil, ce sont des abstractions des objets matériels et des produits de l'imagination. S'il en est ainsi, nous avons prouvé que les objets ont deux formes d'existence, l'une *matérielle*, l'autre *idéale* et exempte de cette existence matérielle. Cela étant donné, à la mort de l'homme, « l'âme s'associe aux formes idéales, et le corps à la matière. »

Preuve septième, tirée de la nature de l'âme considérée comme un reflet de la divinité.

Nous avons démontré que l'âme rationnelle est

une substance indépendante, et que tout ce qui existe par sa propre nature n'est pas assujetti à la dissolution. Si l'on nous fait cette objection : « On pourrait pourtant supposer qu'une substance qui existe par sa propre nature soit assujettie au sort des êtres matériels et à la dissolution ; » nous répondons : « Si cela était possible, il faudrait supposer qu'une telle substance abandonne sa nature propre, et, par conséquent, qu'elle est en même temps douée et privée de sa nature essentielle, ce qui est absurde et impossible. La substance étant une, simple, non composée, contient en même temps sa cause et l'effet de sa cause. Au contraire, pour tout ce qui est assujetti à la dissolution, cette dissolution provient de ce fait que la cause constitutive a été abandonnée. Aussi longtemps qu'une chose reste unie à la cause qui la soutient et la fait exister, elle ne périt pas et ne peut être exposée à l'anéantissement. S'il en est ainsi, et si la substance existe par sa propre nature, elle ne sera jamais séparée de sa propre cause, ni elle n'abandonnera son être originel. En changeant de nature, sa cause se perdrait ; elle est sa propre cause parce qu'elle n'est que le reflet de sa nature primitive, et ce reflet d'elle-même constitue sa forme primitive. Or, étant elle-même la cause de ce reflet, elle est sa propre cause, et, par conséquent, elle ne sera jamais assujettie à l'anéantissement et à la dissolution. Nous en tirons cette conclusion : « La substance spirituelle qui existe par elle-même connaît son créateur, et cette connaissance forme sa substance et son être. Cette

connaissance qui la rattache au créateur est une réalité, et la substance qui a de la réalité ne périra jamais; si elle périssait, toute essence corporelle et spirituelle, même celle de notre preuve, serait pure vanité; donc la substance qui existe par elle-même ne périra jamais. »

Preuve huitième, tirée de la notion de l'âme comme substance simple qui n'est pas créée dans le temps.

Toute substance simple qui existe par elle-même, c'est-à-dire par sa propre nature, a son origine hors du temps; par son essence, elle est au-dessus des êtres temporels, ne devant son origine à aucun être hors d'elle-même, tandis que les êtres créés sont composés et assujettis à la loi de la dissolution. Il est donc évident que tout être qui existe par lui-même est hors du temps et élevé au-dessus du temps et de toutes les choses temporelles. L'âme rationnelle est une substance simple qui existe par elle-même; elle ne peut nullement être rangée parmi les êtres mondains temporels et périssables; ce qui n'entre pas en rapport avec le temps ne meurt pas, la mort n'ayant de pouvoir que sur les êtres qui sont en relation avec le temps. Par la notion de temps nous comprenons le *medium*, qui rattache les événements l'un à l'autre, et l'espace étendu qui est coupé par les mouvements de la voûte céleste. Le principe moteur est hors de l'univers, c'est une substance spirituelle d'où dépend le mouvement céleste, et à laquelle

appartient l'âme; elles ont toutes les deux la même essence originelle; *donc l'âme reste éternelle après la mort.*

Toutes ces preuves sont justes et se rattachent l'une à l'autre; il y en a qui sont évidentes par elles-mêmes, tandis que d'autres reposent sur des antécédents bien connus, et que d'autres font en outre supposer des antécédents probables et confirmés par la dialectique. En attendant, nous soutenons que ta demande en général a été satisfaite, la partie qui précède préparant celle qui suit, et celle-ci éclaircissant ce qui précède. Si tu trouves encore des difficultés, s'il te semble que tout n'est pas assez clairement exposé, et que tu aies encore quelque peine à comprendre, fais des recherches ailleurs sur les questions qui t'embarrassent, et tu trouveras la confirmation évidente de ma thèse que « toute substance qui existe par elle-même a son origine hors du temps, que l'âme appartient essentiellement à cette substance, ou plutôt qu'elle est identique avec elle. » La preuve de l'éternité de l'âme reposant sur cette base n'a aucune réalité, à moins qu'on ne soit, par démonstration solide, persuadé que l'âme est substance spirituelle et simple, ce que j'ai déjà fait remarquer dans ce qui précède. Il faut donc recourir à cette preuve, et la justesse de la conclusion te paraîtra évidente. Dans tous les cas pareils, tu dois te conformer à cette analogie et composer toi-même le syllogisme. Après chaque preuve, j'ai ajouté l'explication, j'en ai donné un résumé et indiqué autant que possible le contenu

selon la stricte exigence de la logique. Que cela te serve d'enseignement!

En général, les savants de l'antiquité, les saints prophètes, les plus grands philosophes ont soutenu l'immortalité de l'âme, ce qui résulte clairement de leurs livres divinement inspirés, et de leurs ouvrages scientifiques et philosophiques. Le très haut et très vénérable Coran le confirme, de même la loi de Moïse, l'Évangile, les Psaumes et les autres livres révélés (الصُّحُف). Dieu a dit : « Auparavant tu vivais dans l'insouciance de ce jour; nous avons ôté le voile qui te couvrait les yeux, aujourd'hui ta vue est perçante[1]. » Notre prophète a dit : « Les hommes sont plongés dans le sommeil, après la mort ils seront éveillés[2]. » Dans l'Evangile, nous lisons après la mention de la sainte Cène, après ce qui est dit de la préférence donnée au vendredi et à la suite de la mention de Mahomet le prophète : « L'âme véridique me connaît; moi, je suis la vérité, et celui qui me connaît est à moi; l'âme mensongère ne me connaît pas, elle est à Satan, et Satan est l'objet de ma colère[3]. » De même nous lisons dans la Thora : « Ô Moïse, approche-toi de moi avec ce qui est impérissable, avec

[1] Voy. sourate L, v. 21.

[2] Comp. une sentence pareille : « La vie du monde est un songe, la vie future un réveil, et la mort se trouve entre les deux. » إنّ الدنيا حلم والآخرة يقظة والمتوسط بينهما الموت. Gazâli, t. IV, p. 393, éd. du Caire, Ihya el-Oloum.

[3] Il serait inutile de chercher la citation du saint Évangile; on

ce que j'ai créé pour l'éternité. Si ton âme croit et fait de bonnes œuvres, je lui accorderai ma grâce; si elle est incrédule et rebelle envers moi, je lui montrerai ma colère. » De même dans les Psaumes : « Ô David, sanctifie ton âme; tu parviendras alors à la félicité éternelle; ne reste pas dans l'insouciance de ton âme afin que tu ne tombes pas dans la misère la plus profonde pour l'éternité. » Dans les saints livres, nous lisons dans le même sens : « L'âme du croyant sera l'objet de ma miséricorde éternelle, tandis que l'âme de l'incrédule sera l'objet de mon châtiment, et mon châtiment ne finira jamais. » — Toutes les citations que j'ai indiquées sont faites d'après des traductions; c'est pourquoi nous ne prétendons pas qu'elles soient la vraie parole de Dieu, mais seulement qu'elles renferment de la sagesse et servent à confirmer la teneur de ce que nous avons prouvé par l'argumentation qui précède. Nous n'avons traité de tout cela que pour te satisfaire et répondre à tes questions d'une manière toute confidentielle. Les philosophes, au contraire, ont composé une innombrable quantité d'ouvrages sur ces questions, dont la solution est leur point capital, et que chacun s'efforce de pénétrer au moyen des trois branches de science : la logique, la physique et la métaphysique; elles forment l'échelle par laquelle ils montent à la

trouve plusieurs réminiscences de ce passage, par exemple, saint Jean, VIII, 12, 26, 28, 32, 44. Il en est de même de celles du Pentateuque et des Psaumes, où il nous a été impossible, même approximativement, de découvrir les endroits auxquels l'auteur a fait allusion.

vérité. Le divin *Platon* a composé sur l'immortalité de l'âme l'ouvrage nommé le *Phèdre*[1]; en outre, il a traité le même sujet en beaucoup d'autres livres. De même *Socrate*, son maître, parle des diverses formes spirituelles et nous donne les plus fortes preuves de l'immortalité de l'âme. *Aristote* lui aussi a composé le livre sur l'âme en trois sections, sans parler des auteurs modernes dont la mention nous mènerait trop loin. En général, tous les prophètes et les sages les plus considérables ont soutenu l'immortalité de l'âme, mais les sages de l'antiquité qui ont donné des preuves de cette immortalité sont des magiciens (أهل السيميا), dont la manière d'opérer est parfaitement connue. Ils ont fait de l'âme une substance indépendante du corps avant sa séparation d'avec ce dernier, et, par ce moyen, ils ont cherché à agir sur le monde extérieur. Après s'être convaincus que l'âme est toute spirituelle, ils l'ont soumise à un traitement secret, qui, d'après eux, produirait l'essence vraie de l'âme, et ils ont essayé d'en chasser les scories et d'en exalter les bonnes qualités, afin qu'elle soit transformée en substance primitive, pure et véritable, où il n'y aurait rien d'impur; c'est à ce point de vue qu'ils ont considéré toute la création, qu'ils l'ont divisée et traitée dans

[1] L'ouvrage de Platon que l'auteur a voulu indiquer est sans doute le *Phèdre;* c'est pourquoi il faut lire avec un léger changement des points diacritiques du manuscrit bodléien : اِفْرِيطياس, au lieu de اِقْرِنطياس, forme qui s'éloigne trop de la prononciation du nom grec. Peut-être pourtant faut-il penser à Criton, dialogue de Platon.

leur système[1]. Comparés avec les savants musulmans, « ils sont sourds, muets et aveugles comme les brutes, mais encore plus égarés[2]; » ils ne savent pas ce qui est démontré, et n'ont aucune méthode de démonstration. Si tu étais de ceux qui s'intéressent à leur argumentation et qui suivent leurs doctrines et leurs enseignements, je pourrais te citer des discours de nature à porter l'étonnement et le trouble dans l'âme de tout homme raisonnable; le saisissement que tu en éprouverais te ferait demander grâce. Contente-toi donc de ce que je t'ai écrit; réfléchis et conserve cette missive; peut-être te rangeras-tu à mes opinions, t'éveilleras-tu et deviendras-tu égal à celui qui a la foi gravée dans son cœur! Que Dieu te donne sa grâce et te dirige par sa bonté vers le bien suprême!

Nous avons terminé notre discussion sur l'âme, ses diverses espèces, ses qualités et les preuves de son immortalité, selon la méthode qui nous semble la plus convenable. Ce travail m'a paru digne de ton intérêt et de tes questions, comme ma réponse a été adaptée à l'intelligence de celui qui les a posées. Maintenant, je veux t'exposer les points où Alexandre a été en désaccord avec Aristote. Mais ta

[1] Comp. sur la magie (السيميا, dérivé du grec σημεῖον), et spécialement l'espèce de magie dont se sont servis les Soufis, Ibn-Khaldoun, *Prolég.*, trad. par de Slane, t. III, p. 188, 196-197. Les mots très obscurs du texte, et en partie empruntés à une terminologie à part, se rapportent, comme on le voit, à la doctrine du mysticisme néo-platonicien.

[2] Passages du Coran, voy. sour. II, v. 166, et sour. XXV, v. 46.

question : « En quoi Alexandre a-t-il été en désaccord avec Aristote? » est trop vague et n'est pas limitée[1]. C'est pourquoi elle ne serait digne d'aucune réponse, si je voulais faire des chicanes, attendu que tu n'as précisé ni dans quelle branche, ni pour quelle cause, ce savant a différé dans ses opinions. Néanmoins, j'ai l'intention d'abréger ma réponse, de l'adapter à ta demande, et de la disposer dans l'ordre le plus convenable. Il me semble plus à propos de parler des passages où Alexandre a différé d'Aristote concernant la question de l'âme, ce qui me paraît le sujet le plus voisin de ta demande. Ensuite nous exposerons le nombre de ces passages et leur contenu; nous aurons ainsi atteint le but de ta demande, et nous en ferons un résumé général. Nous commencerons donc cette dernière partie de notre réponse en invoquant l'aide de Dieu.

L'âme possède une faculté *active* et une autre *passive* ou *réceptive;* ainsi considérée, l'âme s'appelle *intellect*[2]. Ces deux facultés ont un mode d'action différent; par l'une, les notions arrivent à l'âme en action, bien qu'elles y soient virtuellement présentes; par l'autre, elle reçoit ces notions; ainsi l'âme possède une force *active* et une force *réceptive* ou *passive*. La fonction de cette dernière faculté qui reçoit les notions a évidemment lieu après la première, attendu que par elle nous recevons spontanément les idées quand nous voulons les abstraire de la ma-

[1] Comp. ci-dessus la même critique de la question, p. 404 et suiv.
[2] Comp. ci-dessus, p. 401, 402.

tière et leur donner diverses formes. Tout cela nous est donné par la faculté active. C'est elle qui nous fait comprendre la totalité de l'existence par les formes qui lui sont inhérentes *a priori;* elle se développe en nous, et devient une nouvelle forme; c'est elle enfin qui reste après la mort et qui s'appelle *intellect actif*. Selon le livre d'Aristote sur l'âme, il est évident que cette faculté est éternelle, et il n'y a pas de désaccord chez les commentateurs sur son éternité; elle nous est donnée spécialement, et c'est par elle que nous agissons spontanément. Mais quant à la faculté *réceptive* ou *passive*, les commentateurs d'Aristote sont en désaccord. Théophraste[1], Thémistius[2] et les anciens péripatéticiens soutiennent qu'elle est éternelle, et que notre intelligence est composée de ces deux facultés, l'*active* et la *passive* ou la *virtuelle*. Alexandre d'Aphrodisie[3], Anbetâs el-Ankâli (انبطاس الأنكالى = *Yamblichus*?)[4], et Al-Farâbi[5] parmi

[1] Théophraste est contemporain et un des disciples les plus célèbres d'Aristote; il mourut vers la fin du IIIe siècle avant J. C.; sur ses opinions touchant les fonctions de l'âme, voy. Zeller, *l. c.*, t. II, II, p. 676-680.

[2] Sur Thémistius, voy. ci-dessus, p. 365, note 2.

[3] Sur Alexandre d'Aphrodisie, voy. *ibid.*, p. 361, note 1.

[4] Par ce nom mutilé, l'auteur nous semble indiquer *Iamblique de Chalcis*, appartenant à l'école syrienne du néo-platonisme, et mort vers l'an 330, sous Constantin; cf. Vacherot, *l. c.*, t. II, p. 59 et suiv.

[5] Sur les opinions d'Al-Farâbi, voy. ci-dessus, p. 375, et S. Munk, *Mél.*, p. 347. La théorie des philosophes arabes sur l'âme ayant été clairement développée par S. Munk, *Le Guide des égarés*, t. I, p. 304-308, nous n'avons pas besoin d'y rien ajouter. Cf. le système d'Ibn Sina dans Sharistani, *Book of relig. sects*, texte arabe, t. II, p. 413-418.

les modernes, soutiennent que l'intelligence passive est un être périssable, tandis que l'active est éternelle. Ce qui leur a fait supposer cela, c'est qu'ils ont observé que l'*intellect hylique*, ou l'*intellect privé de toute forme*, est le complément de notre être et fait partie de notre nature, mais qu'il est périssable à cause de cette union avec le corps. Ils soutiennent donc, concernant cette disposition intérieure (الاستعداد الكائن فينا) de notre être, qu'elle est périssable; mais, malgré cela, leur croyance sur l'immortalité de la substance de l'âme raisonnable reste intacte. Ils ont par là voulu indiquer que l'âme en un sens se dissout avec le corps, mais ils reconnaissent tous qu'elle est immortelle, si on l'envisage comme identique à la sagesse. En considérant leur raisonnement, tu trouveras que, tout en traitant en apparence le même objet, ils partent néanmoins d'un double principe. Alexandre d'Aphrodisie a abandonné cette opinion dans son explication de la cinquième section de la métaphysique, et Ibn Sayigh, en soutenant que l'homme est composé d'une matière périssable, l'intellect hylique, et d'une autre matière qui ne périt pas, l'intellect actif, a cru émettre une opinion toute nouvelle; mais il s'est trompé, attendu qu'elle est très ancienne et n'a pas de solidité. En général, tous les philosophes que j'ai mentionnés sont unanimes dans leur supposition que l'âme rationnelle est éternelle, et la différence entre eux ne porte que sur l'une des facultés de l'âme.

L'erreur provient des opinions divergentes sur la

faculté passive, suivant qu'on la regarde comme une *forme de l'âme* et qu'on lui attribue l'éternité après la mort, ou suivant qu'on considère seulement comme éternelle la *substance de l'âme*, cette faculté devenant alors un *complément accidentel*. C'est le point essentiel où le *maudit* (Alexandre d'Aphrodisie) diffère (tenant à l'opinion que l'âme réceptive est une disposition naturelle qui tire son origine de la composition matérielle, il nie son éternité) et montre un orgueil pareil à celui du diable, lorsqu'il répondit au Seigneur[1] : « Comment me prosternerai-je devant celui qui est en rapport de parenté avec tel ou tel et qui tient son existence d'un autre? » Le Messie pourtant a participé aux qualités divines par un côté de sa nature (c'est-à-dire qu'il est créé immédiatement par Dieu, sans père), et Adam, créé sans mère, a réuni des deux côtés (c'est-à-dire du côté du père et de la mère), en sa personne, la nature divine. De même aussi, on trouve le duel du mot يد « la main » employé tantôt pour désigner les deux mains, tantôt pour exprimer par métaphore l'omnipotence de Dieu, etc.[2].

[1] C'est une allusion au Coran, sour. XVII, v. 63.

[2] Le dernier morceau mis entre parenthèses est, d'après ce que j'ai exposé ci-dessus, probablement ajouté par le disciple d'Ibn Sab'în qui s'est chargé de publier la missive; nous avons donné ici un échantillon de son contenu. Ce qui suit, fol. 340 v°, l. 17 (فصل ومن فروع هذه المسئلة . . .), fol. 345 v°, l. 10 (اعلم انّه خالقه), contient en deux sections une explication soufite de quelques termes anthropomorphiques du Coran, que l'auteur rattache à cette sentence du prophète : « le cœur du croyant se trouve entre les deux doigts du

CONCLUSION.

Après avoir examiné les vues de l'auteur telles qu'elles sont exposées dans ses réponses aux quatre questions de l'empereur, nous possédons assez d'éléments pour désigner exactement l'école philosophique dans laquelle il faut le ranger. D'abord nous trouvons une large base aristotélique et platonique. C'est conformément à la théorie d'Aristote qu'il développe son système du monde avec les sphères célestes et le système des sciences dites *préliminaires*, nécessaires pour arriver à la connaissance de l'être unique; enfin il admet les dix catégories et la division de l'âme en trois espèces. Jusque-là on pourrait le ranger dans l'ancienne école péripatéticienne arabe qui, au moins en apparence, n'abandonne jamais le fond de l'islamisme, et qui, aspirant toujours à une certaine orthodoxie, place au sommet de son édifice philosophique le Dieu unique du Coran, au lieu de la notion vague du Dieu aristotélique. La matière reposant dans la substance de Dieu est éternelle, et la création consiste dans une émanation de formes qui dépend de la volonté libre de cet être suprême. Les sphères célestes, éternelles comme étant créées hors du temps, sont animées d'un mouvement

miséricordieux; » cette explication aurait dû appartenir aux questions de l'empereur. La fin de l'ouvrage, fol. 345 v°, l. 10, 346 r°, l. 4, contenant la nomenclature des endroits où Alexandre d'Aphrodisie a différé d'Aristote, avec la conclusion de l'auteur, a été donnée ci-dessus, dans l'analyse de ce chapitre.

perpétuel par une attraction spirituelle vers cet être unique. C'est lui qui a donné à chaque être terrestre, depuis celui qui est au bas de l'échelle jusqu'à l'homme qui renferme dans son intérieur le microcosme complet, l'aspiration de s'élever à un degré supérieur de développement. Pourtant ce n'est que l'homme qui possède, par la grâce de Dieu, la faculté d'atteindre à la contemplation éternelle de la majesté divine dans la vie future; s'il réussit ou non dans ses efforts, cela dépend de l'*élection divine* et du *dessein arrêté* dès l'éternité dans le plan de Dieu. Le but de cette vie mondaine est l'absorption entière de la personne humaine en Dieu, et, pour y arriver, Ibn Sab'în nous fait voir, à côté de l'aristotélisme et de l'islamisme, un troisième facteur de son système, à savoir la théosophie ou le mysticisme et le soufisme.

C'est par la méthode empruntée au soufisme (التصوّف) que l'auteur montre à l'empereur la voie du suprême salut. Il entend par là l'absorption entière de la personnalité en Dieu; c'est par elle que « Dieu, comme nous l'avons lu dans la préface de l'éditeur, fit triompher l'islamisme et lui procura la victoire sur la foi chrétienne. » Les connaissances mondaines ou préliminaires sont, il est vrai, nécessaires, mais seulement pour arriver à la triste conviction que tout ce qui a rapport au monde n'est que vanité. Parvenu à ce point, l'adepte entend la voix de la réalité céleste et entrevoit la majesté divine, mais ce n'est que momentanément dans cette vie; jusqu'à sa mort, qui

est pour lui la véritable naissance, il n'a qu'à préparer son union définitive avec l'être éternel, ou, pour employer le terme technique, avec l'intellect actif. Nous comprenons facilement que ce système de théologie ou de métaphysique ait été l'objet de jugements si opposés de la part des auteurs orientaux. Tandis que les uns regardent Ibn Sab'în comme un modèle de piété religieuse, selon les autres, il a mérité la punition éternelle. Pour être juste envers notre philosophe dans cette diversité d'opinions, tout en ayant égard à l'orthodoxie musulmane, il faut d'abord préciser quel est le soufisme d'Ibn Sab'în. Selon Ibn Khaldoun, il y a une espèce de soufisme qui admet l'émanation de Dieu, par laquelle il se communique graduellement du centre jusqu'au dernier degré de la création. Une autre secte soufite place dans chaque objet du monde sensuel la faculté de perfectionnement et d'aspiration à un degré supérieur à celui qui est la base de sa nature. Selon la première secte, nous avons un monde des réalités et des idées (عالم الملكوت) renfermé en Dieu, duquel sort le monde composé et élémentaire (عالم الملك والشهادة). Bien que ce système ne corresponde pas à la transcendance originelle de l'islamisme, nous y retrouvons pourtant la notion de Dieu séparée du monde, qui est gouverné plutôt par une force dynamique que par la pleine liberté de la volonté divine. Selon la seconde secte, nous avons l'*immanence absolue* de Dieu dans le monde, ou une intelligence infinie échelonnée depuis le degré le plus bas jusqu'à l'homme,

les êtres spirituels et Dieu qui plane au sommet de l'univers, en réunissant en son être toutes les différences de facultés et de puissances. Mais la notion de Dieu comme créateur et souverain du monde, doué de l'omnipotence, est remplacée par un panthéisme complet qui a beaucoup d'affinité avec celui d'une école moderne. C'est à ce système qu'on a voulu rapporter l'axiome d'Ibn Sab'în : « Le Seigneur est la réalité des choses qui existent, » et Ibn Khaldoun[1] range notre auteur dans cette dernière classe des Soufis modernes. Bien qu'il soit souvent très difficile de distinguer les partisans des deux systèmes, l'analyse des réponses à l'empereur me semble bien clairement indiquer qu'Ibn Sab'în professait l'émanation de Dieu, et, par là même, s'efforçait de garder l'apparence d'une stricte orthodoxie mahométane. Le mysticisme en général ayant ses racines, soit en Orient, soit dans le néo-platonisme, nous ne devons pas nous étonner de trouver le même fonds d'idées dans les théosophies juive, chrétienne et mahométane, idées modifiées pourtant par les diverses religions, dont, au moins en apparence, elles s'efforcent de conserver la plus stricte orthodoxie. L'aspiration de s'élever, par la voie extraordinaire et accidentelle de l'extase, à la contemplation de Dieu, et de pénétrer par la diversité du monde jusqu'au mystère de l'unité divine et éternelle, en forme le caractère commun. Le système de notre auteur est déjà, à peu de

[1] Voy. *Les Prolégomènes d'Ibn-Khaldoun*, trad. par de Slane, t. III, p. 103; comp. t. II, p. 192.

différences près, représenté par le célèbre scolastique du XIe siècle Avicébron ou Salomon ben Gébirol, auteur de l'ouvrage philosophique connu par la traduction en hébreu *Meqôr hayîm* «source de vie», dont nous devons l'analyse à S. Munk. On trouve fréquemment des doctrines analogues chez les contemporains chrétiens d'Ibn Sab'în, saint Bonaventure et le grand Thomas d'Aquin, comme chez leurs successeurs du XIVe et du XVe siècle. Bien que notre auteur, comparé aux anciens péripatéticiens arabes, ses devanciers, ne possède pas une grande originalité, il se recommande néanmoins par ses connaissances approfondies en philosophie grecque, et c'est pour cela qu'il semble bien mériter le titre de *soufi suivant la méthode des philosophes* (صوفيّ على قاعدة الفلاسفة).

MATÉRIAUX

POUR SERVIR À L'HISTOIRE

DE

LA NUMISMATIQUE ET DE LA MÉTROLOGIE MUSULMANES,

TRADUITS OU RECUEILLIS ET MIS EN ORDRE

PAR M. H. SAUVAIRE,

CONSUL DE FRANCE.

PREMIÈRE PARTIE. — MONNAIES.

PRÉFACE.

Si l'on excepte le savant ouvrage de Don Vazquez Queipo, *Essai sur les systèmes métriques des anciens peuples*, et la dissertation publiée par le Dr Von Bergmann sous le titre de *Die Nominale der Münzreform des Chalifen Abdulmelik*, les travaux que l'on possède sur la numismatique orientale n'ont guère pour objet que la description des monnaies. Or, comme l'a dit l'auteur de l'*Essai sur les monnaies de Charles Ier, comte de Provence* [1], la numismatique est *la science de la monnaie dans ses rapports avec l'art, l'histoire et l'économie financière.* M. Stanley Lane Poole a eu le premier l'heureuse idée d'indiquer dans le *Catalogue of Oriental Coins in the British Mu-*

[1] M. Louis Blancard, archiviste des Bouches-du-Rhône.

seum le poids de chaque pièce d'or ou d'argent qu'il mentionne. On ne peut douter qu'à l'avenir tous les ouvrages du même genre ne soient rédigés sur ce parfait modèle, en attendant que l'analyse chimique vienne en outre fournir sur la valeur intrinsèque des monuments monétaires des musulmans les indications dont la science a désormais besoin.

Les *Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes*, généralement recueillis dans les livres arabes de jurisprudence, d'histoire, de géographie, etc. tant originaux que traduits déjà par des maîtres tels que S. de Sacy, Quatremère, le baron de Slane et autres savants orientalistes, ont été réunis afin d'éviter les longues recherches aux personnes que cette étude intéresse. Mais, privé des ressources qu'offrent seuls les pays civilisés, je ne me dissimule pas combien mon travail reste incomplet, et je demande au lecteur la permission de le lui présenter comme un simple cadre qui pourra être rempli plus tard.

Ces *matériaux* sont divisés en quatre parties : monnaies, poids, mesures de capacité et mesures de longueur et de superficie. Un tableau des prix et valeurs de choses de première nécessité et autres, depuis le 1er siècle de l'hégire (622 J. C.) jusqu'au XVe siècle de notre ère, en formera le complément.

Casablanca, le 15 septembre 1878.

---

§ 1. ORIGINES DE LA MONNAIE MUSULMANE.

Quatremère, *Mém. géogr. sur l'Égypte*, t. I, p. 343.

L'écrivain copte Picendi, évêque de Keft, qui vivait au moment de l'invasion de l'Égypte par Amr ebn el-As, s'exprime ainsi dans une lettre encyclique qui existe à la Bibliothèque de Paris : « Ils (les Arabes) enlèvent la monnaie d'or égyptienne, sur laquelle est

gravée la figure de la croix sainte et l'image de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ le Messie. Ils effacent la figure de la croix et celle de Notre-Seigneur pour écrire à la place le nom de leur prophète qu'ils appellent leur imâm, et dont ils suivent religieusement les préceptes. Ce nom est celui de Mamadanous (Mahomet)..... Ils joignent à ce nom celui du représentant de leur prophète, et les gravent tous deux ensemble sur les pièces d'or. Ils les écrivent aussi sur leurs vaisseaux et leurs barques. »

Abou Yousef, *Traité de l'impôt*, ms. ar.. supplém., n° 552 (fol. 129 r°-v°):

Le qâdy Abou Yousef Yaʿqoûb, l'un des deux principaux disciples d'Abou Hanîfah, mourut en l'année 182 de l'hégire. Son كتاب الخراج est mentionné par Hadji Khal., V, p. 79, n° 10086. Cette consultation juridique, qui porte aussi le nom d'*Er-Résâleh el-Youséfiyeh*, est adressée au khalife Haroûn er-Rachîd; voy. Maqrîzy, *Descr. de l'Eg.*, éd. de Boulâq, II, p. 122, et *Reudd el-Mohtâr ʿala ed-deurr el-mokhtâr*, III, p. 133.

Du temps d'ʿOmar ebn el-Khattâb, le *kharâdj* du Sawâd n'était perçu qu'en metqâls et en derhams portant des légendes pehlevies. Le derham pesait un derham et deux dâneqs et demi. On n'avait pas d'autres derhams que ces metqâls et ces derhams portant des légendes pehlevies. Il y avait quatre dâneqs dans le derham. Cet état de choses dura jusqu'à ce qu'El-Hadjdjâdj frappât les *somayrys* et les derhams « blancs » (*wodh*). On reçut alors en payement de l'impôt les *somayrys* et les *wodh*, et on abandonna les

metqâls. Si, après ta question, ton opinion est de laisser les gens faire usage entre eux de telles monnaies qu'ils voudront, suis ton bon plaisir; toutefois qu'il n'entre au trésor public que les derhams *blancs*.

El-Balâdory, p. 240 :

El-Balâdory (Ahmad ebn Yahya ebn Djâber), mort entre les années 256 et 279; auteur du *Livre des conquêtes*, كتاب فتوح البلدان, édité par M. de Goeje[1].

Des auteurs ont dit : Les papiers (*qârâtîs*[2]) venaient de l'Égypte dans le pays des Roûms, et les Arabes recevaient les dînârs de chez les Roûms (les Grecs Byzantins). ʿAbd el-Malek fut le premier qui introduisit l'usage d'écrire, en tête des papiers (*tawâmîr*), ces mots : « Dis : il est le Dieu unique », et autres où il est fait mention de Dieu. Le roi des Roûms lui écrivit : « Vous avez introduit dans vos papiers une inscription qui nous déplaît; abandonnez-la; sinon, il vous viendra sur les dînârs telle mention de votre prophète qui ne vous fera pas plaisir. » ʿAbd el-Malek, continue le narrateur, fut effrayé de cette menace. Toutefois il ne voulait pas renoncer à l'excellente pratique qu'il avait établie. Il envoya quérir Khâled ebn Yazîd : « Père de Hâchem, lui dit-il, il nous arrive un grand malheur; » et il lui

[1] Voy. *Fihrest*, fol. 157, Hamaker, *Specimen cod. Lugd. Bat.*, et Ebn Khallikan's *Biogr. Dict.*, I, p. 438, n. 11.

[2] Le *qertâs*, appelé aussi *toûmâr*, est le papyrus. Cf. ʿAbd el-Latîf, trad. S. de Sacy, p. 109, n. 94.

conta le fait. — « Dissipe tes craintes, ô commandeur des croyants, répondit Khâled; prohibe leurs dînârs de manière à ce que personne n'en fasse usage, et, faisant frapper pour les gens des pièces de monnaie, ne renonce pas à faire mettre dans les papiers la devise détestée par ces infidèles. » — « Tu m'as délivré d'un grand souci, reprit ʿAbd el-Malek; puisse Dieu te délivrer de toutes tes inquiétudes! » Et il frappa les dînârs.

ʿAwânah ebn el-Hakam rapporte que les Coptes faisaient mention du Messie en tête de leurs papiers (*tawâmîr*) et lui attribuaient la divinité, que Dieu soit grandement exalté! Ils mettaient aussi la croix au lieu de ces mots: « Au nom de Dieu clément, miséricordieux ». C'est pour ce motif que le roi des Grecs éprouva tant de déplaisir et conçut un si vif chagrin du changement apporté par ʿAbd el-Malek.

El-Madâïny[1] s'exprime ainsi: « Maslamah ebn Mohâreb a dit que Khâled ebn-Yazîd conseilla à ʿAbd el-Malek de prohiber les dînârs des Roûms et d'en défendre l'usage, et aussi d'interdire absolument l'exportation des papiers (*qarâtîs*) pour le pays des Roûms. Pendant un certain temps on ne leur en expédia plus.

[1] Abou'l-Hasan ʿAly ebn Mohammad ebn ʿAbd Allah el-Madâïny (natif de Madâïn) naquit en 135 (752-753 de J. C.) et mourut en 225 (839-840 de J. C.). Il composa entre autres une série d'ouvrages sur les khalifes Omayyades et Abbasides. On en trouve la liste dans le *Fihrest*, ms. n° 874, fol. 139 et suiv. Voy. Ebn Khallikan's *Biogr. Dict.*, I, p. 438, note.

Balâdory, *loc. cit.*, p. 465-469 :

El-Hosayn ebn el-Asouad nous a rapporté qu'Yahya ebn Adam lui avait donné l'information qu'El-Hasan ebn Sâleh lui avait raconté le fait suivant : « Les derhams frappés par les Persans (*a'âdjem*) variaient; il y en avait des grands et des petits. On en frappait (du poids) d'un metqâl, qui pèse 20 qîrâts; on en frappait du poids de 12 qîrâts; et on en frappait (du poids) de 10 qîrâts. Ces derniers étaient des demi-metqâls. Lorsque Dieu apporta l'islamisme et qu'on eut besoin, pour l'acquittement de la *zakâh* (la dîme aumônière), de (faire) une moyenne, on prit 20 qîrâts, 12 qîrâts et 10 qîrâts, et on trouva ce total égal à 42 qîrâts. On frappa (la monnaie) suivant le poids du tiers de ce total, c'est-à-dire de 14 qîrâts. Le derham arabe pesa donc 14 des qîrâts du dînâr *auguste*[1], et le poids de chaque dix derhams fut de 7 metqâls; ce qui fait 140 qîrâts, *poids de sept*[2]. »

Un autre qu'El-Hasan ebn Sâleh a dit : « Parmi les derhams des Persans, il y en avait dont les dix pesaient 10 metqâls; d'autres dont les dix étaient du poids de 6 metqâls, et d'autres dont les dix avaient le poids de 5 metqâls. Ayant fait le total, on trouva

[1] *Ed-dînâr el-'aziz*, c'est-à-dire du dînâr « frappé par le khalife ». On trouve dans le même sens *el-'azîz* accompagnant *ed-diwân* pour signifier « le gouvernement du khalife ».

[2] Cette expression abrégée, que l'on rencontre fréquemment dans les ouvrages de jurisprudence musulmane, signifie : *dix derhams pesant sept metqâls.*

21 metqâls dont on prit alors le tiers, soit 7 metqâls, et on frappa des derhams dont les dix pesèrent 7 metqâls. »

Les deux traditions reviennent au même.

Voici ce que m'a rapporté Mohammad ebn Saʿd[1] comme le tenant de Mohammad ebn ʿOmar el-Aslamy à qui ʿOṭmân ebn ʿAbd Allah ebn Mawhab l'avait rapporté, d'après son père, qui le tenait lui-même d'ʿAbd Allah ebn Ṭaʿlabah ebn Soʿayr : « Au dire de ce dernier, les dînârs d'Héraclius (*Herqal*) parvenaient aux habitants de la Mekke, à l'époque antéislamique, ainsi que les derhams des Perses (*Fors*), appelés *baghlys*, mais ils ne s'en servaient dans leurs transactions que comme de lingots.

« Le metqâl avait chez eux un poids connu de 22 qîrâts moins une fraction[2], et les dix derhams pesaient 7 metqâls. Le *ratl* se composait de 12 onces, et chaque once de 40 derhams. L'apôtre de Dieu conserva ces valeurs telles quelles ; Abou Bakr, ʿOmar, ʿOṭmân et ʿAly agirent de même. Moʿâwiah maintint aussi cet état de choses. Dans la suite, Mosʿab ebn ez-Zobayr, pendant le règne d'ʿAbd Allah ebn ez-Zobayr, frappa, en petite quantité, des derhams qui furent plus tard brisés.

« A l'avènement d'ʿAbd el-Malek ebn Merwân, ce khalife, après avoir fait des questions et des recherches au sujet des derhams et des dînârs, écrivit

[1] Il fut le secrétaire d'El-Wâqédy et un historien digne de foi. Il mourut en 203. (Ebn-Khallikan's *Biogr. Dict.*)

[2] Cette fraction est $\frac{4}{7}$, comme on le verra bientôt. G.

à El-Hadjdjâdj ebn Yousef de frapper les derhams au poids de 15 des qîrâts des dînârs. Lui-même frappa les dînârs *damascains.* »

ʿOṭmân a rapporté que son père lui avait dit : « Nous nous rendîmes à Médine, où se trouvaient quelques compagnons de l'apôtre de Dieu et autres d'entre les *Tâbeʿ*; or ils ne niaient pas ces faits. »

Mohammad ebn Saʿd a dit : « Le poids d'un de nos derhams que voici est de 14 des qîrâts de notre metqâl qu'on a fait de 20 qîrâts; c'est le poids de 15 des 21 qîrâts et $\frac{3}{7}$ [1].

« Mohammad ebn ʿOmar, m'a dit encore Mohammad ebn Saʿd, nous a raconté comme le tenant d'Ishaq ebn Hâzem qui lui-même le tenait d'El-Mottaleb ebn es-Sâïb, et ce dernier d'Abou Wadâʿah es-Sahmy, qu'il lui montra le poids du metqâl. Je le pesai, ajouta-t-il, et le trouvai conforme au poids du metqâl d'ʿAbd el-Malek ebn Merwân. Cela se

[1] Il veut dire que le derham vaudra 14 qîrâts, si le metqâl en vaut 20; mais 15, si le metqâl vaut 21 $\frac{3}{7}$ (22 qîrâts moins une fraction); car anciennement le derham était toujours du poids de $\frac{7}{10}$ de metqâl. G. — En comparant cette tradition avec ce passage du *Tr. des monn.*, p. 17 : « Il donna à chaque dînâr le poids de 22 qîrâts moins une habbah au poids de Syrie, et à chaque dirhem le poids de 15 qîrâts juste, » on reconnaît l'inexactitude commise par Maqrîzy et répétée par V. Queipo (*Syst. métr.*, II, p. 120 et 145) et par le Dr Bergmann (*Die Nom.*). Le chiffre rectifié donne la proportion : 7 : 10 :: 14 : 20 :: 15 : 21 $\frac{3}{7}$. El-Djabarty, d'accord avec les ouvrages de jurisprudence musulmane, nous dit en effet que « d'après la *Sounneh* il n'y a que 20 qîrâts dans le metqâl et 14 dans le derham. On voit donc qu'ʿAbd el-Malek, tout en adoptant le poids de Syrie, n'en conservait pas moins, entre le dînâr et le derham, le rapport exigé par la loi religieuse. »

passait, dit-il encore, chez Abou Wadâ'ah ebn Dobayrah es-Sahmy, à l'époque du paganisme. »

Suivant Mohammad ebn Sa'd, El-Wâqédy lui a rapporté d'après Sa'îd ebn Moslem ebn Bâbek qui le tenait d'Abd er-Rahman ebn Sâbet el-Djomahy : « Les Qoraychîtes, a dit ce dernier, avaient des poids antérieurement à l'islamisme. L'islamisme, en venant, leur conserva leurs coutumes. Les Qoraychîtes pesaient l'argent au moyen d'un poids qu'ils appelaient *derham;* ils pesaient l'or avec un poids qu'ils nommaient *dînâr*. Or chaque dix des poids (appelés) derhams équivalait à sept des poids (nommés) dînârs. Ils avaient en outre le poids du grain d'orge, équivalant à la soixantième partie du poids du derham [1]. Ils possédaient aussi l'*oqiyah*, du poids de 40 derhams; le *nachch*, du poids de 20 derhams, et enfin la *nawâh*, qui correspondait au poids de 5 derhams. Ils faisaient leurs transactions à l'aide de lingots (*tebr*) avec ces poids. Lorsque le prophète vint à la Mekke, il les confirma dans cette manière de faire. »

Mohammad ebn Sa'd tenait d'El-Wâqédy [2] que Rabî'ah ebn 'Oṭmân lui avait raconté comme le tenant de Wahb ebn Kaysân : « J'ai vu, disait celui-ci, les dînârs et les derhams (qui étaient en usage) avant qu'Abd el-Malek les fît graver : ils étaient lisses et

[1] C'est donc le tiers d'un qîrât, vulgairement appelé *habbah*. Suivant Maqrîzy, pour qui le metqâl a 24 qîrâts, c'est $\frac{1}{72}$ de derham. G.

[2] Ce célèbre historien des conquêtes des Musulmans naquit en l'an 130 et mourut en l'an 207 (Ebn Khallikan's *Biogr. Dict.*).

avaient le même poids que ceux que frappa ʿAbd el-Malek. »

Mohammad ebn Saʿd m'a rapporté d'après El-Wâqédy, qui le tenait d'ʿOṭmân ebn ʿAbd Allah ebn Mawhab, à qui son père l'avait raconté : « Je demandai, a dit ce dernier, à Saʿîd ebn el-Mosayyab [1] : Qui a frappé les dînârs gravés? — ʿAbd el-Malek ebn Merwân, me répondit-il. Les dînârs qu'on recevait du dehors étaient *roûmys* (byzantins), et les derhams, *kesréwys* (des Cosroès); il en venait aussi d'Hémyarîtes, en petite quantité. »

Saʿîd a dit : « Pour moi, j'envoyai un lingot à Damas, et on m'en fabriqua de la monnaie au poids qu'avait le metqâl à l'époque antéislamique. »

Voici ce que Mohammad ebn Saʿd m'a rapporté : « Sofyân ebn ʿOyaynah [2] a raconté, d'après son père, que le premier qui frappa (des derhams) *au poids de sept* (metqâls pour dix derhams) fut el Hâreṯ ebn ʿAbd Allah ebn Rabîʿah el-Makhzoûmy, du temps d'Ebn ez-Zobayr. »

Mohammad ebn Saʿd m'a également raconté, comme le tenant de Mohammad ebn ʿOmar, qui l'avait ouï dire à Ebn Abî'z-Zénâd [3], lequel tenait le

[1] Chef de la 1re série des *Tâbeʿs*. Né en l'an 15-16, mort à Médine en l'an 91, 95 ou 105 (Ebn Khallikan's *Biogr. Dict.*).

[2] Traditionniste exact. Né à Koufah, en l'an 107, mort à la Mekke en l'an 198. Ebn Khall., *loc. cit.*, I, 578-580.

[3] Abou-z-Zénâd ʿAbd Allah ebn Dekwân, son père, était docteur et *Tâbeʿ*, né à Médine, mort en l'an 130. *Tab. el-Foqahâ* (Ebn Khallikan's *Biogr. Dict.*, I, p. 580, n. 6).

récit de son père, qu'ʿAbd el-Malek fut le premier qui frappa de l'or, l'année *de la pacification*, l'an 74.

Abou'l Hasan el-Madâïny a dit : « El-Hadjdjâdj frappa les derhams à la fin de l'année 75 ; puis il ordonna d'en frapper dans tous les districts, l'an 76. »

Dâoûd, le trieur de monnaies (*nâqed*), m'a raconté : « J'ai entendu nos cheikhs rapporter que les habitants d'El-Hîrah employaient comme valables des (derhams dont) 100 avaient le poids de 6 ; ils voulaient dire : (dont 100 avaient) le poids de 60 metqâls en derhams ; de ceux dont 100 pesaient 8 ; ils voulaient dire : 80 metqâls en derhams ; (de ceux) dont 100 pesaient 5 ; ils entendaient par ce chiffre qu'ils pesaient 50 metqâls en derhams ; et de (ceux dont) 100 pesaient 100 metqâls. »

« J'ai vu, a dit Dâoûd *le trieur*, un derham avec cette légende : *Ce derham a été frappé à El-Koûfah l'année 73*. Tous les trieurs furent d'avis qu'il était faux. »

« J'ai vu également, a-t-il dit encore, un derham très rare, dont on n'avait jamais vu le pareil ; on y lisait : *ʿObayd Allah ebn Zyâd*. On le regardait également comme contrefait. »

« Mohammad ebn Saʿd m'a informé qu'El-Wâqédy lui avait raconté, d'après Yahya ebn en-Noʿmân el-Ghéfâry, qui le tenait de son père : « Mosʿab frappa les derhams, par ordre d'ʿAbd Allah ebn ez-Zobayr, l'année 70, sur le modèle des pièces de Cosroès ; ils portaient *Bénédiction*, et aussi *Dieu*. Quand El-Hadjdjâdj vint au pouvoir, il les changea. »

On attribue à Ebn Héchâm ebn el-Kalby ce récit : « Mos'ab frappa aussi des dînârs en même temps que des derhams. »

« Dâoûd *le trieur* m'a appris que, d'après ce que lui avait rapporté Abou'z-Zobayr le *trieur*, 'Abd el-Malek frappa quelques dînârs en l'année 74, puis il en frappa en l'année 75. El-Hadjdjâdj frappa des derhams *baghlys* sur lesquels il fit graver : *Au nom de Dieu, El-Hadjdjâdj*. Puis l'année d'après, il fit graver sur ces pièces : *Dieu est unique, Dieu est l'éternel*. Les jurisconsultes ayant réprouvé cette inscription, les pièces furent appelées *réprouvées*. On dit aussi que les Persans (*a'âdjem*) réprouvèrent la diminution (de poids) dont ces pièces avaient été l'objet, et que, pour ce motif, on les désigna sous le nom de *réprouvées*. »

Il a ajouté : « Les *somayrys* furent ainsi appelés du nom de celui qui les frappa le premier; il se nommait Somayr. »

'Abbâs ebn Héchâm el-Kalby m'a raconté d'après son père qu'Awânah ebn el-Hakam avait rapporté à celui-ci qu'El-Hadjdjâdj, s'étant enquis de la manière dont les Perses (*Fors*) frappaient les derhams, installa un hôtel de la monnaie et y réunit les ouvriers (*tabbâ'yn*). Aussi faisait-il frapper le tribut (*mâl*) dû au sultan avec ce qu'il lui arrivait de lingots et avec le métal pur retiré des pièces de mauvais aloi [1]. Puis il autorisa les marchands et autres à se faire frapper

[1] Litt. « des *zioûf*, des *sattoûqah* et des *bahradjah* ». Voy. ces mots.

des pièces d'argent (*el-awrâq*), retira comme produit de l'hôtel de la monnaie l'excédent qui restait après l'acquittement du salaire des ouvriers et des monnayers, et apposa un sceau sur les mains de ces hommes.

Lorsque ʿOmar ebn Hobayrah fut investi du gouvernement de l'ʿIrâq au nom d'Yazîd ebn ʿAbd el-Malek, il affina l'argent à un degré plus élevé que ses prédécesseurs et améliora les derhams; il fut très sévère sur le titre. Dans la suite, le gouvernement de cette province fut confié à Khâled ebn ʿAbd Allah el-Badjaly puis El-Qasry[1], au nom d'Héchâm, fils d'ʿAbd el-Malek. Il montra encore plus de sévérité au sujet des monnaies qu'Ebn Hobayrah. C'est au point que les règlements auxquels il les soumit étaient plus rigoureux que ceux de l'ancien gouverneur. Plus tard, Yousef ebn ʿOmar lui succéda. Il fut d'une sévérité extrême envers les monnayers et les affineurs (*ashâb el-ʿyâr*): il leur faisait couper les mains et appliquer la bastonnade.

C'est pourquoi les *hobayrys*, les *khâlédys* et les *youséfys* furent les meilleures monnaies des Omayyades, et El-Mansoûr n'acceptait pas d'autres pièces omayyades que celles-là pour l'acquittement du *kharâdj*. Par suite les derhams antérieurs furent appelés *réprouvés*.

Mohammad ebn Saʿd m'a raconté, d'après El-Wâqédy, qui le tenait d'Ebn Abî'z-Zénâd, à qui son

[1] Sa biographie est donnée par Ebn Khallikân. Voy. traduction de Slane, I, p. 484-488.

père l'avait rapporté, « qu'ʿAbd el-Malek ebn Merwân fut le premier qui frappa de l'or et de l'argent, après l'année de la pacification. »

« Je dis à mon père, ajouta-t-il : Partages-tu l'opinion générale d'après laquelle Ebn Masʿoûd ordonnait de briser les pièces *zioûf*? — C'étaient, répondit-il, des pièces *zioûf* que les Persans avaient frappées, et dans lesquelles ils avaient introduit un (fort) alliage. »

ʿAbd el-Aʿla ebn Hammâd en-Narsy m'a raconté ce qui suit : « Nous avons été informé par Hammâd ebn Salamah[1], qui tenait ce renseignement de Dâoûd ebn Abî Hend, lequel l'avait reçu d'Ech-Chaʿby[2], à qui l'avait donné ʿAlqamah ebn Qays, qu'Ebn Masʿoûd ayant des monnaies de rebut dans le trésor public les fit vendre au-dessous du taux[3], ce qu'ʿOmar ebn el-Khattâb lui défendit. Aussi, après cette défense, les faisait-il fondre. »

Mohammad ebn Saʿd m'a raconté, d'après El-Wâqédy, qui le tenait de Qodâmah ebn Mousa, qu'ʿOmar et ʿOṭmân avaient l'habitude, lorsqu'ils trouvaient dans le trésor public des pièces *zoyoûf*, de les convertir en argent (pur).

El-Walîd ebn Sâleh m'a raconté sur l'autorité d'El-

[1] Abou Salamah Hammâd ebn Salamah ebn Dînâr, traditionniste, hâfeḍ, grammairien et philologue, né à Basrah, mort en l'an 167 ou 168. *En-Nodjoûm ez-zâhérah.* — *Mérât* d'El-Yâfeʿy. (Ebn Khall., I, p. 261, et II, p. 127.)

[2] Ech-Chaʿby (Abou ʿAmr ʿAmer), un des *Tâbéʿs* les plus instruits; né à Koufah entre les années 17 et 31, mort entre les années 103 et 107. (Ebn Khall., II, p. 4-6.)

[3] بالنقصان.

Wâqédy, qui le tenait d'Ebn Abî'z-Zénâd, à qui son père avait fait ce récit, qu'on amena à ʿOmar ebn ʿAbd el-ʿAzîz un homme qui fabriquait de la monnaie à un autre coin que celui du sultan: il lui fit appliquer la torture et le mit en prison; il confisqua aussi le fer dont il se servait et le jeta au feu.

Mohammad ebn Saʿd m'a raconté, d'après El-Wâqédy, qui le tenait de Kaṭîr ebn Zayd, à qui l'avait rapporté El-Mottaleb, d'après ʿAbd Allah ebn Hantab, qu'ʿAbd el-Malek ebn Merwân prit un homme qui frappait de la monnaie à un autre coin que celui des Musulmans. Il voulait lui couper la main; mais ensuite il renonça à ce genre de punition et lui fit appliquer la torture.

El-Mottaleb a dit : « J'ai vu à Médine plusieurs de nos cheikhs qui approuvaient cette conduite et en louaient le khalife. »

El-Wâqédy a dit : « Nos docteurs sont d'avis que quiconque contrefait le sceau du khalifat doit être puni avec la plus grande rigueur et subir l'exposition publique; leur opinion n'est pas qu'on leur coupe (la main). Tel est l'avis d'Abou Hanîfah[1] et d'Eṭ-Ṭaury[2]. » — Mâlek[3], Ebn Abî-Ḍîb[4] et leurs disciples pro-

[1] Abou Hanîfah, le fondateur du rite hanafite, naquit à Koûfah en l'an 80 et mourut à Baghdad en l'an 150.

[2] Sofyân eṭ-Ṭaury, traditionniste et *modjtahed*, né à Koûfah en l'an 95, mort à Basrah en l'an 161.

[3] Mâlek ebn Anas, le fondateur du rite mâlékite, né en l'an 95, mort en l'an 179.

[4] Ebn Abî Ḍîb, célèbre jurisconsulte, disciple de l'imâm Mâlek, naquit l'an 81 et mourut à Koûfah l'an 159.

fessent qu'il est blâmable de couper les derhams lorsqu'ils sont entiers, et défendent cet acte parce qu'il tient de la corruption. — Suivant Eṭ-Ṭaury, Abou Hanîfah et leurs disciples, il n'y a pas de mal à les couper, si cela ne nuit ni à l'islamisme ni aux Musulmans.

Voici ce que m'a raconté ʿAmr le trieur de monnaies : « Ismaʿîl ebn Ibrahîm m'a informé comme le tenant d'Ebn ʿAwn, à qui l'avait communiqué Ebn Sîrîn, que Merwân ebn el-Hakam saisit un homme qui coupait les derhams, et lui fit abattre la main. Cet acte étant parvenu à la connaissance de Zayd ebn Ṭâbet[1], celui-ci dit : « Il lui a appliqué la punition qu'il méritait. »

Au dire d'Ismaʿîl, il s'agissait de derhams du Fârès.

Mohammad ebn Saʿd, ainsi qu'El-Wâqédy, a dit : « Abân ebn ʿOṭmân[2], alors qu'il était gouverneur de Médine, punit ceux qui coupaient les derhams de trente coups de bâton et les fit promener publiquement. C'est là, chez nous, la punition de quiconque coupe les monnaies ou y mêle des pièces fourrées (*mofarraghah*) ou de mauvais aloi (*zoyoûf*). »

Mohammad m'a raconté, d'après El-Wâqédy, qui le tenait de Sâleh ebn Djaʿfar, lequel l'avait ouï d'Ebn Kaʿb, que ce dernier a dit, à propos de ces

[1] Abou Saʿd Zayd ebn Ṭâbet ebn Dahhâk, l'un des *Ansâr*s les plus versés dans la connaissance de la loi, naquit à Médine et mourut dans cette ville l'an 54. (Ebn Khall., I, p. 372, note.)

[2] Abân, fils d'ʿOṭmân ebn ʿAffân, fut nommé gouverneur de Médine par ʿAbd el-Malek, l'an 76, et destitué l'an 82 ou 83. Il mourut l'an 105. (*Kâmel.*)

paroles : « Ou de ne point faire avec nos biens ce qu'il nous plaît » (Cor'ân, XI, v. 89) : « elles s'appliquent à l'acte de couper les derhams. »

Mohammad[1] ebn Khâled ebn ʿAbd Allah nous a raconté qu'Yazîd ebn Hâroûn[2] lui avait dit, comme le tenant d'Yahya ebn Saʿîd, qu'on avait fait mention devant Ebn el-Mosayyab d'un homme qui coupait les derhams. « C'est là, avait-il dit, une corruption sur la terre. »

ʿAmr, le trieur de monnaies, nous a raconté qu'Ismaʿîl ebn Ibrâhîm a dit : Younès ebn ʿObayd a rapporté d'après El-Hasan : « Les gens, — c'étaient des infidèles, — ayant su combien ce derham était estimé de tout le monde, l'ont fait très bon et très pur; mais lorsqu'il est parvenu entre vos mains, vous y avez fait entrer un fort alliage et l'avez corrompu. »

Mawardy, p. 25 :

Mawardy (Abou'l-Hasan ʿAly ebn Mohammad el-), châféʿîte, mort en 450. Auteur de الاحكام السلطانيّة, éd. par Enger.

Extrait du *Kétâb adab el-Oazarâ* d'Ahmad ebn Djaʿfar ebn Châdân[3], *Chapitre des monnaies*, fol. 37 v°.

[1] Son père Khâled ebn ʿAbd Allah el-Qasry mourut en l'an 126.

[2] Abou Khâled Yazîd ebn Hâroûn, hâfeḍ, jurisconsulte et traditionniste, naquit en 118 et mourut en l'an 206. — *Merât ez-zamân*, fol. 54. (Ebn Khallikan's *Biogr. Dict.*, I, p. 374, n.)

[3] Hadji Khal. ne fait mention ni de cet auteur, ni de son ouvrage. Yaqout, dans son *Dict. géogr.* (Perse, trad. de M. B. de Meynard, p. 106), cite un Ahmad (Abou Saʿîd) ebn Chadan comme originaire de Bocht.

CONNAISSANCE DE LA FRAPPE DES DERHAMS ET DES DÎNÂRS AINSI QUE DES POIDS.

Sache que le premier qui frappa les derhams *blancs* (*bîd*) et y fit graver ces mots : *Dis : Dieu est un*, fut El-Hadjdjâdj ebn Yousef. Un auteur a dit : « Le premier qui frappa les derhams fut Zyâd ; le premier qui frappa les dînârs, ʿAbd el-Malek, et le premier qui frappa les derhams de mauvais aloi (*zoyoûf*), Ebn Mordjânah[1], lorsqu'il s'enfuit d'El-Basrah en Syrie et s'établit dans un campement des Arabes (nomades). Craignant qu'ils ne dévoilassent sa retraite, il les partagea entre eux. Suivant un auteur, El-Hadjdjâdj fut le premier qui frappa les derhams du temps de l'islamisme. Avant lui, les derhams étaient les *noirs*, fabriqués par les Persans. El-Hadjdjâdj y fit inscrire son nom ; ils étaient noirs et portaient gravé : *El-Hadjdjâdj*. Les dix pesaient 7 metqâls. Il y avait aussi les *tabarys* et les *baghlys* noirs. El-Hadjdjâdj fit frapper les derhams *réprouvés*, que les gens réprouvèrent à cause du verset du Corân qui en formait la légende. C'est pour ce motif qu'ils furent réprouvés. Il défendit aussi que personne autre que lui en battît. Or Somayr le juif, ayant frappé des derhams *somayrys* qu'il fabriqua avec de l'argent pur (*feddah khâlésah*), en y introduisant de l'or, en apporta à El-Hadjdjâdj. Ce gouverneur lui fit crever

[1] Autrement appelé ʿObayd Allah ebn Zyâd ebn Abîh ; sa mère Mordjânah est mentionnée dans Ebn el Aṯîr, IV, p. 219.

les yeux et ordonna ensuite de le mettre à mort. « Que Dieu, s'écria-t-il, inspire le bien à l'émir! Regarde-les. S'ils ne sont pas meilleurs que tes derhams, alors tue-moi. » Les ayant examinés, El-Hadjdjâdj les trouva tels. Il ordonna néanmoins de mettre Somayr à mort pour avoir osé battre cette monnaie sans sa permission. — « Eh bien! dit le malheureux, je te proposerai une chose; si tu trouves qu'elle vaut mieux pour les Musulmans que ma mort, tu l'accepteras et me donneras la liberté. — Soit, répondit l'émir. » Il lui composa alors les poids : un poids de 1000 derhams, (un de) 500, (un de) 300, jusqu'au poids d'un qîrât. Il les fit en fer, les estampilla et les apporta à El-Hadjdjâdj, en disant : « *Ceci* est plus utile que *cela*. Personne ne commettra de tromperie avec ces poids. » (L'auteur) ajoute : « Les gens se contentaient de prendre le derham ayant le poids voulu (*el-wâzen*); avec celui-ci ils en pesaient un autre, jusqu'à ce que le nombre étant considérable et atteignant les mille, avec ces mille ils en pesassent mille autres. Le surplus de ce nombre était pris au compte. (Cela dura ainsi) jusqu'à l'époque d'El-Hadjdjâdj, qui fut le premier pour qui on fit les poids.

Les *somayrys* furent ainsi appelés du nom de Somayr.

Voir aussi sous *Kesra* (Cosroès), au paragraphe intitulé *Noms et qualifications de monnaies*.

An 17 de l'hégire. El-Ahnaf ebn Qays (chef de

la députation des habitants d'El-Basrah envoyée auprès d'ʿOmar) dit au khalife : « Notre population est considérable, nos chérifs sont en petit nombre, et nous comptons beaucoup de malheureux. Notre *derham* est *grand* et notre *qafiz* petit. . . . Viens à notre aide. » (Ebn el-Atîr, *Kâmel*, éd. Tornberg, II, p. 425.)

Ebn el-Atîr, le *Kâmel*, éd. Tornberg, IV, p. 337, 338 :

Ebn el-Aṭîr el-Djazary, ʿEzz ed-Dîn Abou'l-Hasan ʿAly ebn Abî'l-Karam Mohammad, auteur du *Kâmel fî't-târikh*, naquit à Djazîrat ebn ʿOmar le 4 de djomâda premier, l'an 555 (mai 1160 de J. C.), et mourut à Mosoul en chaʿbân 630 (mai-juin 1233)[1]. Une édition de sa grande chronique a également été imprimée à Boulâq.

MENTION DE LA FRAPPE DES DERHAMS ET DES DÎNÂRS ISLAMIQUES.

En cette année (76), ʿAbd el-Malek ebn Merwân frappa les dînârs et les derhams. Il fut le premier qui institua cet usage, du temps de l'islamisme. Le peuple en retira de grands avantages.

Voici ce qui donna lieu à la frappe des monnaies : ʿAbd el-Malek ayant écrit en tête des lettres (*kotob*) qu'il adressait aux Grecs : *Dis : Il est Dieu unique*, ainsi que la mention du prophète, avec la date, le roi des Grecs lui répondit en ces termes : « Vous avez introduit telle et telle nouveauté. Renoncez-y, sinon il vous viendra sur nos dînârs telle mention de votre prophète qui ne vous sera pas agréable. » Effrayé de

[1] Ebn Khallikan's *Biogr. Dict.*, II, p. 288-290.

cette menace, il manda auprès de lui Khâled ebn Yazîd ebn Moʿâwiah et lui demanda conseil sur ce qu'il devait faire. Celui-ci lui fit cette réponse : « Proscris l'emploi de leurs dînârs et fais frapper pour les gens une monnaie portant la mention de Dieu. » En conséquence, il frappa les dînârs et les derhams[1].

Ensuite El-Hadjdjâdj frappa les derhams sur lesquels il fit graver : *Dis : Il est Dieu unique.* Mais cette formule fut désapprouvée par le peuple (musulman) à cause du respect dû au Corân; car les gens en état d'impureté légale, hommes et femmes, pouvaient avoir l'occasion de toucher ces pièces. Il défendit que personne autre que lui en frappât. Somayr le juif ayant contrevenu à cette défense, il le fit saisir pour le tuer. « Le titre de mes derhams, lui dit celui-ci, est meilleur que le titre des tiens; pourquoi donc veux-tu me tuer? » Mais il ne le laissa pas. Somayr composa alors pour les gens les dénéraux des poids[2], afin qu'il le relâchât. Il n'en fit rien non plus. Le peuple (musulman) ne connaissait pas (ce que c'était que) le poids : il se bornait à peser les derhams les uns au moyen des autres. Lorsque Somayr eut composé les dénéraux, on s'abstint de se léser mutuellement.

Le premier qui déploya une grande sévérité au sujet du poids (des derhams) et qui affina l'argent à un plus haut degré que ses devanciers, fut ʿOmar ebn Hobayrah, sous le règne d'Yazîd ebn ʿAbd el-Malek :

[1] Comp. Balâdory, p. 240.
[2] سنج الاوزان.

il améliora les derhams, affina (*khallas*) le titre, et se montra très rigoureux sur ce point.

Puis vint Khâled ebn ʿAbd Allah el-Qasry, pendant le khalifat d'Héchâm ebn ʿAbd el-Malek : sa sévérité fut plus grande encore que celle d'Ebn Hobayrah.

Après lui, le gouverneur Yousef ebn ʿOmar fut d'une rigueur extrême. Un jour, ayant essayé un derham et l'ayant trouvé d'une *habbah* plus faible, il fit appliquer à chaque ouvrier mille coups de fouet.

Les *hobayrys*, les *khâlédys* et les *youséfys* étaient les meilleures monnaies des Omayyades, et El-Mansoûr, pour l'acquittement du *kharâdj*, n'en acceptait pas d'autres. Aussi les derhams d'une frappe antérieure furent-ils appelés *réprouvés*. Suivant quelques auteurs, les derhams *réprouvés* sont ceux que frappa El-Hadjdjâdj, et sur lesquels il fit graver : *Dis : Dieu est unique*. Ces pièces furent réprouvées par les docteurs parce qu'elles pouvaient passer par les mains de gens en état d'impureté légale.

Les derhams des Persans étaient de différentes sortes : il y en avait des grands et des petits. Ce peuple les frappait (du poids) d'un metqâl, qui est le poids de 20 qîrâts; d'autres avaient le poids de 12 qîrâts, et d'autres, celui de 10 qîrâts. C'étaient là les (diverses) sortes de metqâls. Lorsqu'on frappa les derhams sous l'islamisme, on prit 20 qîrâts, 12 qîrâts et 10 qîrâts. On trouva le total égal à 42 qîrâts, et on frappa sur le pied du tiers de ce chiffre, soit de 14 qîrâts. Le poids du derham arabe fut donc de 14 qîrâts, et con-

séquemment le poids de chaque 10 derhams égala 7 metqâls.

On a dit aussi que Mos'ab ebn ez-Zobayr avait frappé quelques derhams pendant que régnait son frère 'Abd Allah ebn ez-Zobayr, et qu'ensuite on les brisa sous le règne d''Abd el-Malek. Mais la première opinion est plus authentique, à savoir que ce fut 'Abd el-Malek qui le premier frappa les derhams et les dînârs.

Fawât el-Wafyât, éd. de Boulâq, II, p. 19.

L'auteur, Mohammad ebn Châker ebn Ahmad *El-Kotoby* (le libraire), mourut en l'année 764. (Hadj. Khal., IV, p. 466, n° 9203.)

Sous le règne d''Abd el-Malek ebn Merwân, en l'année 76, les dînârs et les derhams furent gravés avec des caractères arabes. Avant cette époque, les dînârs portaient une inscription grecque, et les derhams une inscription *pehlevie*. (Vie d''Abd el-Malek ebn Merwân.)

Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun, S. de Sacy, *Chrest. ar.*, II, p. 281 et suiv.; — De Slane, II, p. 55-57.

'Abd er-Rahman el-Hadramy ebn-Khaldoûn, mâlékite, auteur du grand ouvrage historique qui porte son nom[1], naquit à Tunis en 732 et exerça, à plusieurs reprises, la charge de qâdy suprême des Mâlékites en Égypte, où il mourut en l'année 808.

[1] Une édition complète a été imprimée à Boulâq.

(Au commencement de l'islamisme) les Musulmans employaient dans le commerce l'or et l'argent au poids, et les derhams et dînârs dont ils faisaient usage étaient ceux des Persans: ils leur donnaient cours uniquement en les prenant au poids, et c'était le moyen d'échange reçu parmi eux. Mais, par suite de l'insouciance du gouvernement à cet égard, il s'introduisit une fraude révoltante dans les pièces d'or et d'argent. Par l'ordre du khalife ʿAbd el-Malek, comme le rapportent Saïd Ibn el-Mosayyeb (mort en l'an 91) et Abou'z-Zénâd (mort en l'an 130), El-Hadjdjâdj fit frapper des derhams et distingua ainsi les pièces de bon aloi de celles dont le titre était altéré. Ceci eut lieu en l'année 74 (693-694 de J. C.), ou, suivant El-Medaïni (mort en l'an 135), en l'année 75. En l'année 76, ʿAbd el-Malek donna ordre qu'on en frappât dans toutes les parties de l'empire; il fit graver sur ces monnaies: *Dieu est unique. Dieu est éternel.* Ensuite Ebn Hobayrah, ayant été nommé gouverneur de l'ʿIrâq, sous le khalifat d'Yazîd, fils d'ʿAbd el-Malek, améliora la monnaie, et, après lui, elle reçut encore une nouvelle amélioration de Khâled el-Qasry (mort en l'an 126), et plus tard de Yousef, fils d'ʿOmar (mort en l'an 127). Suivant un autre récit, Mosʿab ebn Ez-Zobayr (mort en l'an 71) fut le premier qui frappa des dînârs et des derhams; il le fit dans l'ʿIrâq en l'année 70, par ordre de son frère ʿAbd Allah, lorsque celui-ci exerçait la souveraineté dans le Hedjâz. Mosʿab grava d'un côté le mot *bénédiction*, et de l'autre, le nom de Dieu. Un

an après, El-Hadjdjâdj changea cela et grava sur la monnaie ces mots : *Au nom de Dieu. El-Hadjdjâdj.* Dès lors, on lui donna le poids qui avait été fixé du temps d'ʿOmar; car il faut savoir qu'au commencement de l'islamisme, le derham pesait 6 dâneqs, et le metqâl pesait un derham et $\frac{3}{7}$ de derham : ainsi, 10 derhams étaient égaux en poids à 7 metqâls. La cause de cela fut que, du temps des Perses, il y avait des derhams de poids différents; les uns pesaient, comme le metqâl, 20 qîrâts, d'autres 12, et d'autres enfin 10. Lorsqu'il fallut fixer l'évaluation du derham pour régler ce qui concerne la dîme aumônière, on prit le terme moyen de ces trois sortes de derhams, c'est-à-dire 14 qîrâts, et par là le metqâl (qui pesait 20 qîrâts) se trouva égaler en poids un derham et $\frac{3}{7}$ de derham. Selon d'autres, il y avait alors dans le commerce le derham *baghly*, pesant 8 dâneqs; le derham *tabary*, qui en pesait 4; le *maghréby*, qui en pesait 3, et enfin le *yamany*[1], qui n'en pesait que 1. ʿOmar ordonna qu'on examinât quels étaient ceux de ces derhams qui dominaient dans le commerce; il se trouva que c'étaient le *baghly* et le *tabary* qui, réunis ensemble, donnaient 12 dâneqs. On fixa donc le poids du derham à 6 dâneqs. En ajoutant à ce poids les $\frac{3}{7}$, on avait 1 metqâl, et si du metqâl on retranchait $\frac{3}{10}$, on avait 1 derham. Lors donc qu'ʿAbd-el-Malek jugea à propos d'adopter un type monétaire,

[1] Il faut sans doute entendre par là les monnaies hémyarites qui étaient en effet très petites et avaient par conséquent un poids très faible.

afin de préserver de toute altération frauduleuse les deux espèces qui avaient cours dans le commerce des Musulmans, il détermina leur poids d'après ce qui avait été réglé du temps d'ʿOmar; il fit faire un coin de fer et fit graver dessus des mots et non pas des figures[1].

Ed-Damîry, *Hayât el-Haywân*, éd. de Boulâq, I, p. 74 et suiv.

Kamâl ed-Dyn Mohammad ebn ʿYsa ed-Damîry, châféʿîte, mort en l'an 808.

KHALIFAT D'ʿABD EL-MALEK EBN MERWÂN.

ʿAbd el-Malek... fut le premier qui frappa les derhams et les dînârs au coin de l'islâm; auparavant les inscriptions des dînârs étaient *roûmiyah* (byzantines), et celles des derhams, *fârésiyah* (pehlevies). Je dis: ce changement eut une cause. En effet, j'ai vu dans le *Kétâb el-mahâsen wa'l-masâwy* de l'imâm Ibrâhîm ebn Mohammad el-Bayhaqy[2] ce qui suit textuellement:

« J'entrai un jour, a dit El-Késây[3], chez Er-Rachîd, qui se trouvait dans son *iwân* et avait devant

[1] Il existe deux dînârs d'ʿAbd el-Malek, de l'an 76 et de l'an 77, sur lesquels le khalife est représenté debout. Cette *image* fut supprimée avant la fin de l'année 77.

[2] Hadji Khal. ne donne ni le nom de cet auteur ni le titre de cet ouvrage.

[3] Grammairien, philologue et *lecteur* du Corân, mort l'an 189 (804-805 de J. C.).

lui des sommes considérables, réparties dans des sacs de 10,000 derhams, qu'il faisait distribuer à ses serviteurs particuliers. Il tenait à la main un derham dont l'inscription étincelait et qu'il considérait attentivement. Le khalife m'entretenait souvent : Sais-tu, me demanda-t-il, qui, le premier, a institué la coutume de graver ces caractères sur l'or et l'argent? — Monseigneur, lui répondis-je, c'est ʿAbd el-Malek. — Et pour quel motif? — Tout ce que je sais, répliquai-je, c'est que c'est lui qui le premier établit cet usage. — Eh bien! je vais te l'apprendre :

« Les papiers (*el-qarâtis*) étaient (fabriqués) pour les Roûms (Grecs Byzantins). Or la plupart de ceux qui se trouvaient en Égypte étant chrétiens du même rite que le roi des Grecs, les papiers qu'ils fabriquaient portaient un *dessin* (*térâz*) en lettres grecques, contenant ces mots : *Père, Fils et Saint-Esprit.* Cet état de choses continua pendant les premiers temps de l'islamisme, et se maintint sans changement jusqu'au règne d'ʿAbd el-Malek ebn Merwân. Son attention ayant été éveillée sur ce fait, — car il était doué d'une vive intelligence, — voilà qu'un jour il lui passa par les mains un papier (*qertâs*). Ayant regardé le *térâz* qu'il portait, il ordonna qu'on le lui traduisît en arabe, ce qui fut exécuté. Indigné d'une pareille formule . . . . . , il ordonna d'écrire à ʿAbd el-ʿAzîz ebn Merwân, qui était son gouverneur en Égypte, de supprimer l'emploi de cette *broderie* sur les étoffes, papiers, tentures, etc., qu'on y fabriquait, et d'enjoindre aux ouvriers employés à la fabrication

des papiers de la remplacer par la formule de la reconnaissance de l'unité de Dieu : *Dieu est témoin qu'il n'y a de Dieu que Dieu*. Tel est jusqu'à ce jour le dessin imprimé dans les papiers en particulier; il n'a été ni augmenté, ni diminué, ni changé. Le khalife écrivit aussi à tous les gouverneurs des provinces de détruire les papiers existant dans leurs circonscriptions, revêtus de la *broderie grecque*, et de punir les gens chez lesquels on en trouverait, après cette défense, en leur infligeant une forte bastonnade et un long emprisonnement. Or, lorsque les papiers eurent reçu la nouvelle *broderie* contenant la formule de la proclamation de l'unité de Dieu, et qu'il en eut été porté dans le pays des Grecs, la nouvelle s'en répandit et parvint aux oreilles de leur roi. Sur la traduction qui lui fut faite de cette empreinte, il la réprouva, se servit de termes injurieux et entra en fureur. Il écrivit sur-le-champ à ʿAbd el-Malek : « La fabrication des papiers en Égypte et de tout ce qui y reçoit une broderie est (faite) pour les Grecs, et l'on n'a pas cessé d'appliquer la broderie grecque jusqu'au moment où tu l'as abolie. Or, si les khalifes tes prédécesseurs ont bien agi, tu t'es trompé, et si c'est toi qui as eu raison, ce sont eux qui ont été dans l'erreur. Choisis donc de ces deux alternatives celle que tu préfères et qui te plaît davantage. Je t'envoie un présent digne de ton rang. Je désirerais que tu rétablisses ce dessin tel qu'il était appliqué sur toute espèce d'objets de prix (*aʿlâq*); c'est là un acte dont je te remercierai . . . . . (ʿAbd el-Malek ayant laissé

trois ambassades sans réponse,) le roi des Grecs lui écrivit encore : « J'en jure par le Messie, tu donneras l'ordre de rétablir la broderie telle qu'elle était, ou bien j'ordonnerai de faire graver les dînârs et les derhams, — et tu sais qu'il n'est pas frappé une seule pièce hors de mon empire. » En effet, les derhams et les dînârs n'avaient pas (encore) été frappés du temps de l'islamisme. « On y mettra comme légendes des insultes pour ton prophète; leur lecture te fera venir la sueur au front. . . . » Quand ʿAbd el-Malek eut pris connaissance de la lettre, l'affaire lui parut sérieuse et grave, et il se trouva très embarrassé . . . Aussi réunit-il les Musulmans et il leur demanda leur avis. Mais aucun d'eux n'émit une opinion praticable. Cependant Roûh ebn Zanbâʿ s'exprima ainsi : « Tu connais très bien celui qui peut te sortir de cette difficulté; mais tu fais exprès de le laisser de côté. — Malheur à toi! Qui est-ce? exclama le khalife. — Mande auprès de toi, poursuivit son interlocuteur, le *puits de science* de la maison du prophète. — Tu as raison, dit ʿAbd el-Malek; je n'avais pas pensé à lui. » Il écrivit à son gouverneur de Médine : « Envoie-moi Mohammad ebn ʿAly ebn el-Hosayn avec tous les honneurs qui lui sont dus; remets-lui 100,000 derhams pour son équipage et 300,000 pour ses frais de route. Presse ses préparatifs de départ et ceux des gens qui doivent l'accompagner. » En même temps il retint l'ambassadeur (grec) auprès de lui jusqu'à la venue de Mohammad ebn ʿAly. Dès que celui-ci fut arrivé, il l'informa de ce qui se passait.

Mohammad lui dit : « Que cela ne te tourmente pas ; ce n'est rien, pour deux raisons : premièrement, Dieu ne doit pas permettre que les menaces faites par le roi des Grecs contre l'envoyé de Dieu s'exécutent ; et, secondement, il y a un expédient pour sortir d'embarras. — Et quel est-il? demanda ʿAbd el-Malek. — Tu vas convoquer à l'instant même des ouvriers qui battront devant toi des coins pour les derhams et les dînârs, sur lesquels tu imprimeras la formule de l'unité de Dieu et la mention de l'apôtre de Dieu ; la première, sur l'une des faces du derham et du dînâr, et la seconde, sur l'autre face ; en marge du derham et du dînâr, tu mentionneras la ville et l'année où ces pièces auront été frappées. Ordonne de peser 30 derhams appartenant en nombre égal aux trois sortes qui pèsent, l'une 10 metqâls les dix ; l'autre, 6 metqâls les dix, et la troisième, 5 metqâls les dix : le poids total sera de 21 metqâls. Tu feras de ceux-ci des trentièmes ; chacun des groupes (de dix) pèsera 7 metqâls. Tu fondras des dénéraux (*sandjât*) de verre (*qawârîr*), lesquels ne seront susceptibles ni d'augmenter, ni de diminuer, et tu frapperas alors les derhams au poids de 10 (metqâls), et les dînârs au poids de 7 metqâls. A cette époque, les seuls derhams étaient les cosroès (*El-Kesrawiyah*) qu'on appelle aujourd'hui[1] *el-baghliyah*, parce que *Râs el-baghl* les frappa pour ʿOmar, du temps de l'islamisme, à l'aide d'un coin des Cosroès. Ils portent gravé le

[1] « Aujourd'hui » signifie sans doute le temps d'Haroun er-Rachid, puisque c'est ce khalife qui est l'auteur du récit.

portrait du roi et, au-dessous du trône, en pehlevi, *nouch khor*, ce qui signifie « mange en santé ». Le derham de ces monnaies pesait, avant l'islamisme, un metqâl. Les derhams, dont les uns pesaient 6 metqâls les 10, et d'autres, 5 metqâls les 10, sont les *samarys*[1], légers et pesants; l'inscription en était pehlevie[2].

« ʿAbd el-Malek suivit le conseil. Mohammad ebn ʿAly ebn el-Hosayn lui recommanda en outre de prescrire l'usage des (nouvelles) monnaies dans toutes les villes de l'islamisme et d'enjoindre aux gens de s'en servir dans leurs transactions, sous peine de mort pour quiconque emploierait d'autres pièces que ces derhams et ces dînârs. Ordre fut donné de démonétiser les anciennes et de les apporter aux hôtels de la monnaie pour être transformées en monnaies musulmanes.

« ʿAbd el-Malek agit donc ainsi et renvoya l'ambassadeur du roi des Grecs. . . . »

Er-Rachîd jeta ensuite le derham à un de ses serviteurs.

Maqrîzy, *Traité des monnaies musulmanes*, ms. de

[1] Note écrite en marge : « L'auteur dit : *sont les samarys*, etc. Ainsi lit-on dans les différentes copies. Toutefois on trouve dans le *Mesbâh* (titre donné à un grand nombre d'ouvrages) que celles de ces pièces qui étaient légères étaient appelées *tabariyah*, du nom de Tibériade de Syrie, et les pesantes *ʿabdiyah*, ou selon d'autres, *baghliyah* Qu'on en prenne note. » *Le correcteur*. — Il faut probablement lire *somayrys*.

[2] Ce passage d'Ed-Damîry a été signalé pour la première fois par mon ami M. E. T. Rogers dans un intéressant travail intitulé : *Glass as a material for standard coin weights*. London, 1873.

la Bibl. nationale, sup. ar., n° 1938, fol. 35 v° à 47 r° [1].

Ce traité fut composé entre les années 818 et 823 de l'hégire.

Traduction de S. de Sacy [2], p. 7-9, 12-23, 27-28.
Traité des poids et des mesures légales des Musulmans, traduction de S. de Sacy, Paris, an VII, p. 52-54.

Abou'l-Maḥâsen ebn Taghry-Bardy. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة, ouvrage édité par MM. Juynboll et Matthes, jusqu'à l'année 365 inclusivement.

Djamâl ed-Dîn Abou'l-Maḥâsen Yousef ebn Taghry Bardy, né au Caire, mort en l'année 874.

T. II, p. 213 :

En cette année (75), ʿAbd el-Malek ebn Merwân fit graver le nom de Dieu sur le dînâr et le derham. La cause de cela fut qu'il trouva des derhams et des dînârs d'une date antérieure de quatre cents ans à l'islamisme et sur lesquels étaient écrits les mots : *Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.*

[1] Pour me conformer au désir de MM. les membres du Conseil d'administration du *Journal asiatique*, je me bornerai à renvoyer à la traduction de ce traité publiée par S. de Sacy, à Paris, au V de la République. Il en sera de même pour d'autres ouvrages déjà traduits en français, à l'exception toutefois de quelques courts extraits.

[2] S. de Sacy a fait sa traduction sur le texte imprimé à Rostock par Ol. Ger. Tychsen, d'après une copie faite sur un manuscrit de la bibliothèque de l'Escurial, et collationnée sur deux autres manuscrits de l'université de Leyde. Le *Traité des monnaies* de Maqrîzy

Ez-Zohry[1] a dit : « Les derhams étaient de trois sortes : les *wafys*, pesant 1 metqâl le derham ; les *baghlys*, pesant $\frac{1}{2}$ metqâl le derham, et les *zabârys*[2], dont les 10 pesaient 6 metqâls. ʿAbd el-Malek réunit ces espèces et leur donna la frappe qu'elles ont actuellement[3].

Idem, t. I, p. 195-196 :

Je dis : « ʿAbd el-ʿAzîz est celui qui conseilla à son frère ʿAbd el-Malek de frapper les derhams et les dînârs. Il les frappa en l'année 76. ʿAbd el-Malek fut le premier qui institua cet usage du temps de l'islamisme. . . . [4]. »

Djalâl ed-dîn ʿAbd er-Rahman ebn Abi Bakr es-

existe à la Bibliothèque nationale dans le recueil des opuscules de cet auteur portant le n° 1938, suppl. ar. Il est intitulé *Fasl fi'n-nôqoûd el-qadîmeh*, et s'étend du fol. 35 v° au fol. 47 r°. Maqrîzy s'occupe du même sujet, quelquefois avec des variantes, dans un chapitre de son *Traité des famines d'Égypte*, même manuscrit, fol. 20 à 29.

[1] Abou Bakr Mohammad ebn Moslem. . . ebn Chéhâb, de la tribu de Qoraych, un des plus éminents *tâbés*, jurisconsultes et traditionnistes de Médine. Ez-Zohry vécut constamment auprès d'ʿAbd el-Malek et, après la mort de ce khalife, resta avec Héchâm, son fils. Le khalife Yazîd, fils d'ʿAbd el-Malek, le choisit pour qâdy. Il mourut en l'année 124 (juillet 742). Ebn Khallikan's *Biogr. Dict.*, II, p. 581 ; En-Nawawy, éd. Wüstenf. p. 117 et 768.

[2] Le ms. B porte الزيادية. J. et M. — *Ez-Zyâdiyeh* est évidemment la bonne leçon.

[3] C'est-à-dire qu'il les fit du poids de 7 metqâls les 10.

[4] La citation d'Abou'l Mahâsen est empruntée mot pour mot à Ebn el-Atîr (éd. Tornberg, IV, p. 337-338). Elle s'arrête avec les mots : « et conséquemment le poids de chaque dix derhams égala 7 melqâls ».

Soyoûty, auteur d'un nombre considérable d'ouvrages, et entre autres de حسن المحاضرة فى اخبار مصر والقاهرة, lithographié en Égypte.

Es-Soyoûty, qui appartenait au rite d'Ech-Châfé'y, mourut en l'année 911 (comm. 4 juin 1505).

2e partie, p. 174 :

L'auteur du *Miroir* (mort en l'an 654) a dit: « En l'année 75 de l'hégire, 'Abd el-Malek ebn Merwân fit graver sur les dînârs et les derhams le nom de Dieu.

« Suivant El-Hayṭam, le motif de cela fut qu'il trouva des derhams et des dînârs dont la date remontait à 400 ans avant l'islamisme, et qui portaient: « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » Il les fit fondre et y grava le nom de Dieu, des versets du Corân et le nom du Prophète.

« Il y a divergence d'opinions sur la question de savoir quelle formule (*soûrah*) fut gravée. Suivant les uns, une des faces portait : *Il n'y a de Dieu que Dieu;* et l'autre : *Mohammad est l'apôtre de Dieu.* 'Abd el-Malek inscrivit en même temps la date de la frappe. Suivant d'autres, il mit sur une face ces mots: *Dis : Dieu est unique;* et sur le revers : *Mohammad est l'apôtre de Dieu.*

« Au dire d'El-Qodâ'y (mort en l'an 454), il écrivit sur l'une des faces : *Dieu est un*, sans *dis;* mais lorsque ces pièces arrivèrent dans l'Irâq, on y ajouta, d'après l'ordre d'El-Hadjdjâdj, sur la face portant : *Mohammad est l'apôtre de Dieu*, à la marge du derham : *Il*

l'a envoyé avec la direction et la religion de la vérité, etc. (le verset).

« Cette formule se maintint sur les pièces jusqu'au règne d'Er-Rachîd qui voulut la modifier; mais sur l'observation qui lui fut faite que cet état de choses durait depuis longtemps et que le peuple (musulman) y était habitué, il conserva la formule telle qu'elle est aujourd'hui, et fit graver son nom sur la monnaie. Quelques-uns disent que le premier qui en changea les empreintes fut El-Mansoûr; ce khalife y fit inscrire son nom. Quant au poids, personne n'a entrepris de le changer. » Fin de ce qu'a dit l'auteur du *Miroir*.

§ 2. Metqâl.

Abou ʿObayd[1], dans son livre intitulé *Kétâb el-amwâl*, s'exprime ainsi : « Le mithkal a toujours été, dès les temps les plus reculés, une mesure fixe et déterminée. (Maqr., de Sacy, *Tr. des poids et mes.*, p. 34.)

Lexicologiquement, le metqâl est un poids quelconque, gros ou petit, avec lequel on pèse; dans l'usage ordinaire (*ʿurf*), c'est un poids égal à un morceau d'or dont l'évaluation a été fixée (*moqaddar*)

[1] S. de Sacy a pensé avec raison (*Tr. des monn.*, p. 64) qu'il s'agissait d'Abou-ʿObayd el-Qâsem ebn Sallâm el-Baghdâdy. En-Nawawy, dans son *Tahdib el-asmâ* (éd. Wüst.), dit (p. 746) qu'il mourut à la Mekke en l'année 224, et fait en outre mention (p. 745) de son *Kétâb fî'l-amwâl* « un des meilleurs qui aient été composés. » — S. de Sacy dit que dans le ms. de Leyde on lit clairement *Kétâb el-amwâl*. L'ouvrage est encore cité avec ce dernier titre dans le *Kétâb alef bâ*, éd. d'Arif Pacha, I, p. 110 et 120.

à 20 qîrâts. Le *qîrât* égale 5 grains d'orge de moyenne grosseur, non écortiqués, et dont on a coupé les filaments des deux extrémités. Le metqâl est donc égal au (poids de) 100 grains d'orge. Telle est l'opinion des modernes[1]. Mais, selon les anciens[2], le metqâl égale 6 dâneqs; le *dâneq*, 4 tassoûdjs; le *tassoûdj*, 2 habbah; et la *habbah*, 2 grains d'orge. Ce qui fait le metqâl égal à 1 grain d'orge et 19 qîrâts[3]. La différence entre les deux évaluations consiste donc en 4 grains d'orge, ainsi qu'on lit dans (l'ouvrage d') *El-Qohestâny*[4]. (*Madjmaʿ el-anheur fi moltaqa el-abheur*[5], p. 134.)

Lexicologiquement, le *metqâl* est un poids quelconque, grand ou petit, avec lequel on pèse, et, dans l'usage ordinaire, c'est le poids d'un morceau d'or dont l'évaluation a été fixée à 20 qîrâts. Il ressort de

[1] On appelle *motaakhkhéroûn* les jurisconsultes qui ont vécu du ve au IXe siècle de l'hégire.

[2] Le terme de *motaqaddémoûn* désigne les jurisconsultes qui ont vécu jusqu'au ve siècle de l'hégire.

[3] En effet $(19 \times 5) + 1 = 96$.

[4] Hadji Khalîfah fait mention (I, p. 439) d'un *Qoûhestany*, auteur d'un abrégé de la *Wéqâyah*. قوهستان s'écrit quelquefois par abréviation, surtout dans les noms dérivés, قُهستان. Voyez *Dictionn. de la Perse*, trad. de M. B. de Meynard, p. 466.

[5] Ce commentaire du *Moltaqa el-abheur* d'Ibrâhîm ebn Mohammed el-Halaby, mort en l'année 956 (comm. 3 octobre 1549), a été composé par ʿAbd er-Rahman ebn Mohammad ebn Solaymân, connu sous le nom de *Chaykhy Zâdéh*, mort en l'année 1078 (comm. 13 juin 1667). Ibrâhîm el-Halaby termina son ouvrage en l'année 923 (1517 de J. C.). (Hadji Khal., VI, p. 102 et 105.) L'édition que je possède est celle de C. P. de l'année 1276 de l'hégire. Une première édition a paru à C. P. en l'année 1240.

la manière dont s'exprime El-Djawhary[1] que c'est là sa signification en lexicologie.

Le *qîrât* est égal à 5 grains d'orge (*chaʿîrât*) de moyenne grosseur, non dépouillés de leur enveloppe et dont on a coupé les filaments qui se prolongent aux deux extrémités. Le metqâl est donc égal au (poids de) 100 grains d'orge. Cette valeur est celle qui a été adoptée par les modernes et représente le poids étalon (*sandjah*) des habitants du Hedjâz et de la plupart des pays. Suivant l'opinion des anciens (jurisconsultes) et d'après l'étalon des habitants de Samarqand, le metqâl égale 6 dâneqs; le dâneq, 4 tassoûdjs; le *tassoûdj*, 2 habbah, et la *habbah*, 2 grains d'orge. Ce qui fait le metqâl égal à un grain d'orge et 19 qîrâts. La différence entre les deux évaluations est par conséquent de 4 grains d'orge. (*Djâmé ʿer-romoûz*[2], livre de la *Zakâh*.)

Dans El-Bardjandy[3], (on lit) : « Le dinâr, qui est le *metqâl*, est (égal à) 100 grains d'orge, pour les légistes; c'est celui qui est actuellement en usage pour le pesage chez les habitants d'Hérat. Telle est aussi la valeur conventionnelle qui lui est donnée par ceux qui disent que le metqâl est (égal à) 20 qîrâts, le qîrât à 5 grains d'orge, et chaque dix derhams à 7 metqâls. Ce derham s'appelle *poids de sept*.

[1] El-Djawhary (Abou Nasr Ismaʿîl ebn Hamâd el-Fârâby), mort en l'année 393 (comm. 10 novembre 1002), est l'auteur du grand dictionnaire connu sous le nom d'*Es-Séhâh fi 'l-loughah*.

[2] Hadji Khalîfah ne fait pas mention de cet ouvrage.

[3] Cet auteur n'est pas mentionné par Hadji Khalîfah.

Chaque derham pèse donc un demi-metqâl et un cinquième, soit 70 grains d'orge. (Le metqâl pèse) 96 grains d'orge chez les arithméticiens (*el-hossâb*). Les habitants de Samarqand ont adopté cette évaluation.

« Le grain d'orge égale 10 grains de sénevé; le grain de sénevé (*khardalah*), 12 *fals;* le *fals*, 6 *fatîlah;* la *fatîlah*, 6 *naqîrah;* la *naqîrah*, 8 *qetmîrs*, et le *qetmîr*, 12 *ḍorah.* » Fin.

On dit que le *tassoûdj* se divise aussi en trois parties, appelées chacune *habbah*. Quelques-uns divisent le dinâr en soixante parties dont chacune est appelée *habbah*. La habbah est donc, d'après cela, le sixième du dixième (le 60me) du dînâr.

(On lit) dans le *Bahr el-Djawâher*[1] : « Le metqâl, évalué en derhams, égale un derham et trois septièmes de derham; en *tassoûdjs*, il égale 20 (*tassoûdjs*); et par rapport au grain d'orge, il égale 96 grains d'orge. Le pluriel est *maṭâqîl.* » Fin. (*Dictionary of technical terms*[2], éd. par Sprenger, p. 176.)

Matâqîl est le pluriel de *metqâl*, lequel est le *dinâr*. (Voy. sous *dinâr*, *Kanz-ʿAyny*[3], p. 89.)

[1] Ce titre est celui d'un dictionnaire de médecine composé par Mohammed ebn Yousef et imprimé à Calcutta en 1830. Cf. Zenker, *Bibl. or.*, I, n° 1301. Il est cité p. 1 de l'ouvrage de Mohammed Aly.

[2] Le كشّاف اصطلاحات الفنون a été composé par Mohammed ʿAly ebn Cheikh ʿAly ebn Qâdy Mohammed, etc., hanafite, qui dit lui-même avoir achevé le brouillon de son ouvrage en l'année 1158 de l'hégire.

[3] El-ʿAyny (Abou Mohammad Badr ed-Dyn Mahmoûd ebn Ahmad), l'illustre historien et l'un des nombreux commentateurs du

Le mot *mithcal* signifie un poids quelconque, gros ou petit; mais on l'a consacré spécialement à un petit poids et, dans l'usage ordinaire, on donne ce nom au dînâr. (Maqr.-de Sacy, *Tr. des poids et mes.* p. 35.)

Le poids (*qadr*) du metqâl n'a pas varié autant avant que pendant l'islamisme. *El-Hesny.* (Kreijzer, *Pr. de jurispr. mus. selon le rite châféite*, p. 77.)

Le *nésâb* (quotité minima imposable) *de l'or*, monnayé ou non, *est de 20 metqâls, et celui de l'argent*, monnayé ou non, *est de 200 derhams* [1]. La *zakâh* (dîme aumônière) est pour l'un et l'autre du quarantième; ce qui fait un demi-metqâl pour le *nésâb* de l'or, et 5 derhams pour l'argent. C'est ainsi que cela est relaté d'après le prophète. Sur chaque 4 metqâls, comme sur chaque 40 derhams, en plus, la *zakâh* est due au prorata. — Pour l'or et pour l'argent, on a égard au poids, suivant *les deux cheikhs* (Abou Hanîfah et Abou Yousef). Zofar [2] veut qu'on ait égard à la valeur. On doit, a dit Mohammad [3],

Kanz ed-Daqâïq, mourut au Caire, l'année 855 (comm. 3 février 1451). M. Quatremère a donné sa biographie, *Mamlouks*, t. I, 2e partie, p. 219. Son commentaire a été imprimé à Boulâq en l'année 1285 de l'hégire. Il est cité par Hadji Khal., V, p. 250.

[1] Les mots soulignés constituent le texte de loi que tous les jurisconsultes font remonter à Mahomet.

[2] Zofar ebn Hoḍayl ebn Qays el 'Anbary el-Basry, disciple d'Abou Hanîfah, né en l'année 110, mort en l'année 158. Cf. Ebn Khallikan's *Biogr. Dict.*, I, p. 533.

[3] Mohammad ebn el-Hasan ech-Chaybâny, l'un des deux principaux disciples d'Abou Hanîfah, né en l'année 135 à Wâset, mort en l'année 189 (804-5 de J. C.). Cf. Ebn Khallikan's *Biogr. Dict.*, II, p. 590, et la notice publiée par M. B. de Meynard dans le *Journ. as.*

prendre en considération ce qui est le plus avantageux aux pauvres. Ainsi, donnât-on, pour 5 bons derhams (*djyâd*), 5 derhams *zoyoûf*[1] en valant 4 bons, ce serait permis, d'après les deux cheikhs, contrairement à (l'opinion de) Mohammad et (de) Zofar. Si on donnait 4 bons valant 5 mauvais, pour 5 mauvais, ce ne serait permis que dans l'opinion de Zofar. — Si quelqu'un possède une aiguière en argent du poids de 150 (derhams) et d'une valeur de 200, il ne devra pas de *zakâh*, à l'unanimité; mais s'il acquitte celle-ci en une espèce différente, on aura égard à la valeur, à l'unanimité. Ce qu'on doit considérer dans les derhams, c'est le *poids de sept* (metqâls), c'est-à-dire que les 10 derhams pèsent 7 metqâls. Sache que, du temps du prophète, les derhams étaient de différents poids : il y en avait dont 10 pesaient 10 metqâls; d'autres dont 10 pesaient 6 metqâls, et d'autres enfin dont 10 correspondaient au poids de 5 metqâls. Or ʿOmar en prit 10 de chacune des trois catégories, afin qu'il n'y eût (plus) aucune dispute dans les transactions. Le total fut égal à 21 metqâls, dont le tiers est 7 metqâls. Cela a cours ainsi pour tout ce qui est relatif à la *zakâh*, au *nésâb* du vol et du don nuptial, et à l'évaluation du prix du sang. Dans les *Nawâzel*[2], (on trouve qu') il faut avoir égard au poids de chaque localité. Ce dont l'or ou l'argent est

[1] Voir sous ce mot.

[2] *En-nawâzel fi 'l-foroû'* par l'imâm Abou 'l-Layṯ Nasr ebn Mohammad ebn Ibrâhîm de Samarqand, hanafite, mort en l'année 376 (comm. 13 mai 986). Un ouvrage du même nom a été composé

en plus grande quantité est régi comme si c'était de l'or ou de l'argent pur. On voit par là que, quand l'alliage s'élève à la moitié du métal précieux, il n'est pas dû de *zakâh*. — Quand l'alliage l'emporte, comme dans les *sottoûqah*[1], — car dans ces pièces l'alliage domine, — on a égard à la valeur, si elles ont cours ou si l'intention d'en faire le commerce existe, et non à leur poids; mais c'est une condition essentielle que l'intention d'en faire le commerce existe à l'égard de ces pièces dans lesquelles l'alliage l'emporte; dans le cas contraire, et si elles ne constituent pas des *prix* ayant cours, il n'est pas dû de *zakâh*, à moins que l'argent qu'elles contiennent, se trouvant en grande quantité, n'atteigne, une fois extrait, la quotité imposable. Si l'argent qu'elles renferment ne peut être retiré, la *zakâh* n'est pas due, car alors cet argent est considéré comme ayant *péri*. — Ce à quoi on a égard, c'est qu'il y ait dans les derhams de l'argent en quantité égale au *nésâb*.

La *zakâh* est due sur l'or et l'argent non monnayés (*tebr*), sur les ornements et bijoux fabriqués avec ces métaux, ainsi que sur les vases qui en sont composés. (*Madjma' el anheur*, p. 135.)

La quantité d'argent volé entraînant pour le voleur l'ablation de la main est *du poids* (*qadr*) *de dix derhams monnayés*, — chaque 10 derhams pesant 7

par Abou 'Abd el-Haqq Ibrâhîm ebn 'Aly, hanafite, mort en l'année 744 (comm. 26 mai 1343), ainsi que par Ebn el-Mo'alla. Il est peu probable qu'il s'agisse ici du premier.

[1] Voir sous ce mot.

metqâls au jour du vol et de l'ablation. Si donc le coupable a volé un demi-dînâr de la valeur du *nésâb* (fixé par la loi), il aura la main coupée; s'il vaut moins, il ne l'aura pas. A l'égard de l'or, il ne l'a pas tant que le poids n'atteint pas un metqâl d'une valeur de 10 derhams. — Les 10 derhams doivent être monnayés. S'il avait pris un lingot d'argent (*noqrah feddah*[1]) du poids de 10 derhams, ou des marchandises d'une valeur de 10 derhams non monnayés, le voleur n'aurait pas la main coupée. La marchandise sera évaluée d'après les espèces les plus chères ou suivant la monnaie la plus courante de la localité. (*Madjma' el-anheur*, p. 383[2].)

Si quelqu'un a acheté une chose pour mille metqâls d'or et d'argent, ces deux métaux devront être payés par moitié, c'est-à-dire que l'acheteur devra 500 metqâls d'or et 500 metqâls d'argent, attendu qu'il a *annexé* le mot metqâl à l'un et à l'autre également; il est indispensable que l'argent ait été spécifié sous le rapport de la bonté et des autres qualités. Il en serait tout autrement, si l'acheteur avait dit : « (1,000 metqâls) de derhams et de dînârs; » en ce cas, la spécification de la qualité ne serait pas nécessaire, et cela s'entendrait des bons.

Si l'acheteur a dit : « j'achète pour 1,000 d'or et

[1] Voir sous *noqrah*.

[2] D'après la doctrine d'Ech-Châfé'y, la quotité du vol donnant lieu à la mutilation est d'un quart de dînâr, et, suivant celle de Mâlek, elle est de 3 derhams. (*Kanz-'Ayny*, p. 294.) Perron, VI, p. 57 dit : « Un quart de dînâr ou 3 derhams. »

d'argent, » il devra de l'or 500 metqâls, et de l'argent 500 derhams, *poids de sept*, — c'est-à-dire que chaque dix de ces derhams pèsera 7 metqâls, — vu que le mot *mille* indéterminé se trouve *annexé* aux deux métaux; en effet le sens s'applique au poids en usage et prescrit pour chacun d'eux.

On lit dans le *Fath*[1] : « Quand il est question de derhams, on doit entendre le poids accoutumé (*maᶜhoûd*). » Il en est forcément ainsi lorsque la monnaie en usage sous le nom de derhams, dans la localité où le contrat a été passé, consiste en pièces *pesant sept*[2]. Mais la coutume actuellement en vigueur dans une partie du pays (islamique), en Syrie et dans le Hedjâz, par exemple, n'est point telle; c'est au contraire le poids du quart et un qîrât de ce derham. Quant à l'usage de l'Égypte, le mot *derham* s'entend de nos jours du poids de 4 derhams *poids de sept* en *fels*, à moins qu'on n'ajoute le mot *feddah* (argent) pour en restreindre le sens; auquel cas on veut désigner 1 derham *poids de sept*. Ce qui est au-dessous, plus ou moins pesant, les habitants l'appellent *nousf feddah*[3]. (*Madjmaᶜ el-anheur*, p. 524.)

[1] *El-Fath el-qadîr lé 'l-'âdjez el-faqîr*, commentaire fait par Kamâl ed-Dyn Mohammad ebn 'Abd el-Wâhed es-Siwâsy, hanafîte, connu sous le nom d'*Ebn el-Homâm*, mort en l'année 861 (comm. 29 novembre 1456), de la Hédâyah d'El-Marghînâny (mort en l'année 593). Hadji Khal. VI, p. 384.

[2] C'est-à-dire dont 10 pèsent 7 metqâls.

[3] On sait qu'aujourd'hui encore, en Égypte, les mots *nous feddah* (pron. vulg.) désignent 1 para; la piastre (*gueurch*) se compose de 40 paras.

La valeur des marchandises destinées au commerce s'ajoutera à l'or et à l'argent (possédés par celui qui est soumis à la *zakâh*) pour parfaire le *nésâb*. Il acquittera donc la *zakâh* sur un *qafiz* de froment destiné au commerce et sur 5 metqâls d'or, si (la valeur de) chacune de ces deux (quantités) est de 100 derhams. C'est là l'opinion d'Abou Hanîfah, contraire à celle de ses deux disciples; d'après ceux-ci, il ne sera rien dû.

L'une des deux monnaies (possédées) sera ajoutée à l'autre, d'après la valeur, suivant Abou Hanîfah, et fractionnairement, — c'est-à-dire au nombre (*bé'lqadr*), — suivant les deux disciples. Ainsi, dans l'opinion du premier, la *zakâh* sera due pour 100 derhams et pour 5 dînârs[1] dont la valeur atteint 100 derhams, contrairement à l'avis des deux disciples. Si l'on possédait 100 derhams et 10 dînârs dont la valeur ne s'élevât pas à 100 derhams, Mohammad et Abou Yousef professent que la *zakâh* serait due, et elle ne le serait pas, au dire d'Abou Hanîfah. Ech-Châfé'y[2] professe que l'une des deux monnaies ne s'adjoint pas à l'autre pour parfaire le *nésâb*. (*Madjma' el-anheur*, p. 136.)

Pour l'or, le *nésâb* est de 20 metqâls, au *manâ* (la mine) d'avant l'islamisme. Il en est du métal pur

[1] On remarquera que l'auteur, qui vient de se servir du mot *metqâl*, emploie ici son *synonyme* dînâr.

[2] Le fondateur du rite auquel il a donné son nom naquit à Ghazzah en l'année 150. Il fut amené, à l'âge de deux ans, à la Mekke, où il passa sa jeunesse, et mourut à Mesr l'année 204 (820 de J. C.).

comme de celui qui a été battu en monnaie. (*Mawardy-Enger*, p. 206.)

On rencontre parfois dans les ouvrages (de jurisprudence) la mention du nombre au lieu de celle du poids. Ainsi, dans la *zakâh* du *Dorar el-Béhâr*[1], l'auteur s'exprime ainsi : « Moyennant 20 (pièces d') or, » et dans le *Kanz*[2], on lit : « Moyennant 20 dînârs, » au lieu de 20 metqâls. *Sîdy ʿAbd el-Ghany en-Nâbolosy*[3]. C'est là une observation importante; toutefois la chose est évidente lorsque le poids est régulier, de façon à ce qu'un dînâr ne pèse pas plus qu'un autre, ni un derham plus qu'un autre derham. (*Reudd el-mohtâr*[4], IV, p. 182.)

[1] Ouvrage sur les points secondaires du droit par Chams ed-Dyn Abou ʿAbd Allah Mohammad el-Qonawy ed-Demechqy, hanafite, mort en l'année 788 (comm. 2 févr. 1386).

[2] Le *Kanz ed-Daqâïq* eut pour auteur En-Nasafy (Abou'l Bakarât ʿAbd Allah ebn Ahmad), mort en l'année 710 (comm. 31 mai 1310). Cet ouvrage, sur les points secondaires du droit hanafite, a été l'objet d'un grand nombre de commentaires.

[3] El-Mohebby, dans son dictionnaire biographique des hommes illustres du XIe siècle de l'hégire, fait mention d'un personnage de ce nom, *châféite* et professeur à Damas, mort en l'année 1032; mais il s'agit sans doute ici d'ʿAbd el-Ghany en-Nâbolosy qui composa en l'année 1100 un ouvrage intitulé *Tartîb zîbâ* et que mentionne Hadji Khal., VI, p. 543. Le *Tartîb* est cité dans le *Reudd el-mohtâr*, II, p. 29.

[4] Le *Reudd el-mohtâr ʿala ed-Deurr el-mokhtâr* a été imprimé à Boulâq en cinq volumes en l'année 1272. L'auteur, Mohammad Amîn, connu sous le nom d'Ebn ʿAbédyn, dit lui-même qu'il acheva le brouillon de la 1re partie de son ouvrage à Damas, en safar de l'année 1248. Le *Deurr el-mokhtâr* est déjà lui-même un commentaire du *Tanwîr el-absâr wa djâmeʿ el-béhâr* sur les parties spéciales du droit par Mohammad ebn ʿAbd Allah et-Tomortâchy, né à Ghazzah, mort en l'année 1004 de l'hégire.

Ibn Khordadbeh[1] affirme que le *miskal* des Sassanides valait, non 1 dînâr musulman, c'est-à-dire de 10 à 12 francs, mais bien 33 dirhems et une fraction, soit environ 21 fr. 50 cent. (*Ibn Khord.*, trad. Barbier de Meynard, p. 153.)

Le metqâl est de 24 *kharroubah*. (Ebn Fadl Allah (mort en l'année 749), *apud* S. de Sacy, *Tr. des monn. mus. Extrait de Soyoûty*, p. 82.)

Notre metqâl actuel de Mesr pèse 24 qîrâts, et chaque qîrât, 3 grains de blé. (Maqrîzy, *Descr. de l'Ég.*, I, p. 75.) Voir la suite de ce passage sous *Dinâr mesry*, *loc. cit.*, où *metqâl* a le même sens que *dînâr*.

An 291. (L'émir aghlabite) Zyâdet Allah envoya au khalife abbâside un présent composé de 10,000 metqâls; chacun de ceux-ci contenait 10 metqâls. (Ebn Adhari-Dozy, p. 132.)

An 296. Zyâdet Allah emmena, lors de sa fuite, trente charges de chameau composées chacune de 6,000 metqâls. (Ebn Adhari-Dozy, p. 144.)

An 303. Zyâdet Allah ebn ʿAbd Allah ebn Ibrahîm ebn el-Aghlab, étant mort à Er-Ramlah, laissa, raconte un témoin oculaire, une somme de 1,000 metqâls en monnaie frappée par lui. (Ebn Adhari-Dozy, p. 174.)

An 316. Les *metqâls* et les derhams fabriqués à Cordoue étaient du titre le plus pur. (Ebn Adhari-Dozy, IIe partie, p. 211.)

[1] Né dans les premières années du IIIe siècle de l'hégire, il publia son *Livre des routes* entre les années 240 et 260.

An 366-392. Cordoue. Le jardinier avoua que son état de pauvreté l'avait poussé à prendre sur la somme 10 metqâls en or monnayé (*ʿoyoûn*). Le négociant ayant reconnu qu'il ne lui manquait que 10 dînârs, Ebn Abi ʿAmer donna à celui-ci 10 dînârs et autant au jardinier. (Ebn Adhari-Dozy, IIe partie, p. 314.)

An 516. 16 metqâls d'or de Mesr égalent 20 dînârs. (Maqrîzy, *Descr. de l'Ég.*, I, p. 471.)

An 516. 28 metqâls d'or à haut titre égalent 34 dînârs [1]. (Maqrîzy, *Descr. de l'Ég.*, I, p. 471.)

An 716. Il y avait en outre une veste (*kaba*) tissée d'or avec bordure en or, valant plus de 100 mithkals égyptiens. (Autob. d'Abou'lféda, *Hist. ar. des Crois.*, t. I, p. 181.)

An 815. 18 metqâls d'or pur (*hébredjy*) équivalent (à la Mekke) à 21 florins et plus. (Fâsy-Wüstenfeld, *Chron. de la Mekke*, II, p. 319.)

Les metqâls de Soûs sont appelés *ferdîrys*, du nom d'un certain Abou Hasan Ferdîry, qui avait été intendant de la monnaie. (Quatrem., ms. ar. n° 580, *Not. et extr. des mss.*, t. XII, p. 622.)

Si on te dit : « 14 qîrâts ½ pour 1 dînâr, » combien (en faudra-t-il pour) le change de 30 metqâls [2] ? »

[1] La proportion tirée des chiffres précédents (16 : 20 :: 28 : x) donne 35 dînârs.

[2] Comp. sous *dînâr*, *Kétâb el-hâwy*, fol. 3 r°, où l'auteur se sert du mot *dînâr* au lieu de *metqâl* dans un problème identique. Ailleurs aussi il emploie le mot *imâmy*. Voy. sous ce nom.

Par la méthode des arithméticiens : Tu multiplies 30 par 20, nombre des qîrâts du dînâr (entier), et tu divises le produit par 14 qîrâts $\frac{1}{2}$. Tu as 600 que tu divises par 14 $\frac{1}{2}$ qîrâts. Double le (tout), tu auras 1,200 à diviser par 29. Suppose (*ofrod*[1]) 40, que tu multiplies par 29; tu obtiens 1,160; et 40 (divisés) par 29 donnent un autre dînâr. Ce qui fait 41 dînârs. Il en reste 11 que tu réduis en dâneqs : tu auras 66. (29 multiplié par) 2 dâneqs = 58, et il reste 8 (vingt-neuvièmes de) dâneq. Réduis-les en *habbah* : tu auras 80 habbah. (29 multiplié par) 2 habbah = 58. Il restera 22 que tu réduiras en *areuzzah*, ce qui te donnera 88 areuzzah. (29 multiplié par) 3 areuzzah = 87, et le reste est $\frac{1}{29}$ d'areuzzah. La réponse est donc : 41 dînârs, 7 qîrâts[2], 1 habbah, 3 areuzzah et $\frac{1}{29}$ d'areuzzah. (*Kétâb el-Hâwy*[3], fol. 3 v° à 4 r°.)

Le poids de 10 (derhams) est 7 metqâls. (*Charâyé el-Islâm*[4], p. 70.)

Voir aussi, pour le *metqâl*, sous *Dînâr et derham*.

[1] Peut-être faudrait-il lire *ofrod*, par un *dâl*, et traduire par « sépare ». D'ailleurs le sens revient au même.

[2] 7 qîrâts = 2 dâneqs (ou 6 $\frac{2}{3}$ qîrâts) et 1 habbah (ou $\frac{1}{3}$ de qîrât).

[3] Ms. ar. de la Bibl. nat., anc. fonds, n° 1106. L'exemplaire de Paris a été copié en l'année 734. On ignore le nom de l'auteur, qui me paraît appartenir à la fin du v° ou au commencement du vi° siècle de l'hégire.

[4] Cet ouvrage de jurisprudence d'après le rite chi'yte a été composé par Nadjm ed-Dyn Abou 'l-Qâsem Dja'far ebn 'Aly Yahya, surnommé *El-Mohaqqeq*, né à Hilleh sur l'Euphrate en l'année 602 de l'hégire et mort l'année 676. Le texte arabe a été publié à Calcutta

§ 3. DÎNÂR ET DERHAM.

Si l'on passe devant le percepteur avec 200 derhams ou avec 20 metqâls, monnayés ou en lingot, ou bien avec 200 derhams *poids de sept*, monnayés ou en lingot, les droits seront dus. — De même si quelqu'un passe avec une marchandise qu'il a achetée pour le commerce et qui vaut cette somme ou est inférieure à 20 metqâls ou à 200 derhams. — S'ils ont avec eux moins de 20 metqâls d'or ou moins de 200 derhams. — (Abou Yousef, *Tr. de l'impôt*, fol. 60 v°.)

On percevra la *dîme* des « étrangers », lorsque ce qu'ils passent s'élèvera au chiffre de 200 derhams ou de 20 metqâls d'or. (Abou Yousef, *loc. cit.*, 61 r°.)

Les anciennes monnaies de l'Égypte sont le metqâl et le derham. Les habitants ont aussi les *mozabbaqah* (dont on donne) 50 pour 1 dînâr. Ils se servent beaucoup des *râdys*. Le (khalife) fâtémite a changé (*ghayyar*) les monnaies, sauf ces deux, et il a aboli les *coupures* (*qéta'*) et les metqâls. (El-Moqaddasy[1], de Goeje, I, p. 204.)

en 1839. M. Querry, consul de France, a donné une traduction de cet ouvrage.

[1] El-Moqaddasy (Chams ed-Dyn Abou 'Abd Allah Mohammad ebn Ahmad) nous apprend lui-même (p. 9) qu'il acheva son ouvrage en l'année 375, pendant le khalifat d'Et-Tâyé'-lillah et alors qu'El-'Azîz-billah, le fâtémite, était souverain du Maghreb. Hadji Khalîfah (I, p. 167, n° 129) ne donne pas la date de la mort du géographe, mais il dit que la copie de son ouvrage qu'il avait sous les yeux avait été écrite en 414.

Ahmad (Ebn Dja'far ebn Châdân), fol. 36 v°, explique ainsi l'expression *poids de sept* : « Le derham fut appelé *poids de sept metqâls*. Les derhams, dans les pays (conquis par les Musulmans), étaient tous des metqâls, comme les dînârs, jusqu'à l'époque d'El-Hadjdjâdj; c'est lui qui le premier donna cours au *poids de sept*. » Il y a lieu d'avertir toutefois que Maverdi en calculant le revenu du Sawâd a donné un chiffre rond; ce chiffre fixé plus exactement s'élève à 200,400,000 drachmes persanes, soit 286,785,714 $\frac{2}{7}$ drachmes[1] musulmanes, attendu que la drachme persane vaut (page 267) 1 drachme musulmane et $\frac{3}{7}$. (Mawardy-Enger, *notes*, p. 30, note pour la p. 302, l. 7 du texte.)

Une des conditions pour que la *zakâh* soit obligatoire sur l'or et l'argent exige que ces deux métaux aient été convertis en dînârs et en derhams, frappés au coin de la monnaie ou usités dans le pays. (*Charâyé' el-Islâm*, p. 70.)

La *zakâh* n'est obligatoire qu'autant que chaque catégorie de choses imposables atteint un *nésâb;* si chaque catégorie ou quelqu'une d'entre elles lui est inférieure, elle ne peut pas être complétée avec une autre : tel serait le cas de celui qui posséderait 10 dînârs et 100 derhams, ou quatre chameaux et vingt bœufs. (*Charâyé' el-Islâm*, p. 71-72.)

L'évaluation des marchandises (pour l'acquittement de la *zakâh*) est faite en dînârs et en derhams. (*Charâyé' el-Islâm*, p. 74.)

[1] Page 302, Mawardy donne le chiffre de 287,000,000.

Nous devons terminer ce que nous avions à dire du type monétaire (*sekkah*) en exposant ce qu'on entend, en termes de jurisprudence musulmane, par *derham* et *dinâr*, et en faisant connaître la valeur légale de ces deux espèces. Voici de quoi il s'agit : les derhams et les dînârs varient pour le poids et la valeur (*el-maqâdir wa 'l-mawâzin*), dans les divers pays, dans les différentes villes capitales et dans chaque province. Mais comme la loi divine en a fait mention et qu'il s'y rattache beaucoup de décisions relatives à la dîme, aux mariages, aux peines (pécuniaires), etc., il faut nécessairement qu'en matière de législation ces espèces aient une valeur fixe, déterminée par la volonté de la loi, et qui serve de base aux jugements, à l'exclusion des espèces réelles, dont la valeur n'est pas déterminée par la loi[1]. Il est donc nécessaire de savoir que, depuis le commencement de l'islamisme et dès le siècle des Compagnons du prophète et de leurs disciples, il a été reconnu d'un commun accord que, par *derham légal*, on entend celui dont 10 sont égaux en poids à 7 metqâls[2] d'or, et dont 40 font l'once; d'où il suit que ce derham égale $\frac{7}{10}$ du dînâr. Or, le poids du metqâl d'or pur étant égal à 72 grains d'orge d'une dimension moyenne, le derham, ou les $\frac{7}{10}$ du metqâl, équivaut à 50 grains $\frac{2}{5}$. Toutes ces évaluations (*maqâdir*) sont fixées par le commun consentement des docteurs (*idjmâ'*); car, dans le temps du paganisme, il y avait

[1] Litt. « à l'exclusion des non légales ». De Slane.

[2] Les mots *dinâr* et *mithcal* s'emploient l'un pour l'autre. De Sl.

chez les Arabes des derhams de plusieurs sortes : le *tabari*, le plus fort[1] de tous, pesait 8 dâneqs, et le *baghli* 4 dâneqs; on en prit le terme moyen, c'est-à-dire 6 dâneqs, pour le derham légal. Ainsi, on obligeait à payer pour la dîme 5 derhams, valeur moyenne, sur la somme de 100 derhams *tabaris* et 100 derhams *baghlis*. On n'est pourtant pas d'accord sur l'époque où la chose fut ainsi réglée. Quelques-uns attribuent cela à ʿAbd el-Malek, et disent que, depuis lui, ce règlement a été adopté d'un commun consentement (*idjmâʿ*), comme nous l'avons rapporté. C'est ce que dit El-Khattabi (mort en l'année 388) dans l'ouvrage intitulé *Maʿâlem es-Sonan*, et aussi El-Mawardy dans le livre qui a pour titre *El-ahkâm es-seultâniyah*. Mais des docteurs modernes plus critiques nient cela parce qu'il s'ensuivrait que l'appréciation du dînâr et du derham légaux aurait été ignorée au siècle des Compagnons du Prophète et de leurs premiers successeurs, quoique l'exécution des lois relatives à la dîme, aux mariages, aux peines (pécuniaires) etc. dépende nécessairement de cette évaluation, ainsi que nous l'avons dit. Le vrai est que l'évaluation du dînâr et du derham légaux était connue dans ces temps-là, puisqu'il existait alors des cas dont le jugement dépendait de cette appréciation; mais il n'y avait point de monnaie effective pour la représenter, bien qu'on la connût dans les jugements qui se réglaient d'après l'évaluation et le poids des deux espèces

[1] Litt. « le meilleur », De Slane, *adjawdhâ*.

réelles. Cela resta sur ce pied jusqu'à ce que l'empire musulman eût pris plus de développement et de grandeur. Voulant alors éviter l'embarras de la réduction des monnaies réelles en monnaie de compte, on se vit conduit à désirer la fabrication de monnaies réelles qui, par leur valeur (*meqdâr*[1]) et par leur poids, représenteraient exactement le dînâr et le derham légaux.

Ceci eut lieu sous le khalifat d'Abd el-Malek; il fit donc en sorte que les deux espèces légales eussent chacune leur représentant positif, de sorte que la monnaie idéale devint une monnaie réelle. Ce prince fit graver, sur le type monétaire des espèces tant d'or que d'argent, son nom et la date de la fabrication après les deux formules dont se compose la profession de foi musulmane, et il retira tout à fait du cours les monnaies du temps du paganisme, afin de les faire affiner et refondre[2] pour recevoir le nouveau type; ainsi elles disparurent entièrement. Voilà ce qui est vrai et incontestable.

Plus tard, les personnes chargées de la fabrication des monnaies pour l'État jugèrent à propos de s'éloigner des évaluations (*meqdâr*) établies par la loi; de sorte que les espèces d'or et d'argent varièrent sui-

[1] Je crois qu'ici et dans les différents passages où ce mot est employé par l'auteur, il signifie non pas *valeur*, mais *quantité*, c'est-à-dire qu'il est synonyme du mot *wazn* (poids) qu'il accompagne généralement. Toutefois, le mot *meqdâr* a pour synonyme *qîmah* (valeur) dans le *Reudd el-mohtâr*, III, p. 193.

[2] Le verbe *khallas* employé par le texte signifie « débarrasser de tout alliage ».

vant les lieux et les pays. On en revint donc à ce que les monnaies légales ne fussent plus, comme dans le principe, que des monnaies idéales. Par une suite nécessaire de cela, on fut obligé partout de connaître le rapport entre la monnaie réelle et la monnaie fictive, quand il s'agissait d'acquitter les obligations pécuniaires imposées par la loi.

Quant au poids de 72 grains d'orge de moyenne dimension pour le dînâr, c'est celui dont l'indication a été transmise par les docteurs les plus exacts, et qui est généralement adopté. Cependant Ebn Hazm[1] s'en éloigne et le fixe à 82 grains, si nous en croyons le qâdy ʿAbd el-Haqq[2]; mais tous les bons critiques ont rejeté son opinion, qu'ils regardent comme une méprise ou une erreur, et c'est là le vrai.

(Ebn Khaldoun, *Prolég.* — De Slane, II, p. 58-61, et S. de Sacy, *Chrest. ar.*, II, p. 284-286.) — (J'ai conservé cet extrait à cause *de son importance*. H. S.)

(Chez les habitants de la Mecque, au temps du paganisme,) le dînâr se nommait ainsi, parce qu'il était égal à un poids nommé dînâr, mais il ne consistait qu'en un morceau d'or informe (*tebr*) : de même le dirhem n'était ainsi nommé que parce qu'il pesait 1 dirhem, mais il ne consistait qu'en un morceau d'argent informe (*tebr*). 10 dirhems

[1] Né à Cordoue, l'an 384 (994 de J. C.), mort à Niebla, l'an 456 (1064). (*Dictionnaire biographique* d'Ibn Khallikân, II, p. 267 et suiv.) De S.

[2] Natif de Grenade. Il remplit les fonctions de cadi dans la ville d'Almeria, et mourut l'an 541 (1147 de J. C.). De Sl.

pesaient autant que 6 [1] mithkals. Le mithkal pesait 22 kirats moins 1 habba; il pesait aussi 72 grains d'orge [2], tels que nous les avons définis ci-dessus.

(Maqr., sup. ar., n° 1938, fol. 36 r° et 21 r°; de Sacy, *Tr. des mon. mus.*, p. 9.)

Mahomet fixa la dîme que l'on doit payer sur ses facultés à 5 dirhems, ce qui est un *névat*, pour 5 *oukias* d'argent fin non mêlé d'alliage, et à un $\frac{1}{2}$ dînâr pour 20 dînârs [3]. (Maqr., sup. arabe, n° 1938,

[1] S. de Sacy a pensé qu'il fallait lire *sept;* mais c'est certainement *six* que portent tous les mss.

[2] C'est-à-dire que 10 dirhems de la Mecque équivalaient à 6 (ou plutôt à 7) mithkals de la Mecque, et que le mithkal de la Mecque pesait 22 kirats moins un habba au poids de Syrie, et se divisait en 72 habbas au poids de la Mecque. S. de S.

[3] Ces proportions sont les mêmes; car l'oukia valant 40 dirhems, 5 oukias font 200 dirhems, dont 1 névat ou 5 dirhems sont le quarantième : de même un demi-dînâr est le quarantième de 20 dînârs, ou $2\frac{1}{2}$ pour cent. . . On pourrait inférer de ce règlement sur l'imposition de la dîme, que du temps de Mahomet la proportion entre la valeur de l'or et celle de l'argent était comme 10 à 1. — Suivant M. de Mouradgea et les auteurs turcs qu'il a consultés, le dirhem légal est de 14 kirats et le médical ou mithkal de 20 kirats, chaque kirat étant évalué à 5 grains d'orge. Cela donne pour le poids du dirhem légal 70 grains d'orge, et, pour celui du mithkal, 100 grains d'orge, ce qui reproduit entre le dirhem et le mithkal le rapport de 10 à 7. S. de S. — S. de Sacy a commis ici une erreur déjà relevée par plusieurs savants métrologues, en inférant de la valeur des 20 dînârs égale à 200 derhams la proportion de 10 à 1 entre l'or et l'argent. Notre grand orientaliste a en effet perdu de vue le poids des pièces de l'un et de l'autre métal. 20 dînârs d'or pesant $20 \times 1\frac{3}{7} = 28\frac{4}{7}$ derhams, il s'ensuit que $20\frac{4}{7}$ derhams d'or sont à 200 derhams d'argent :: $1 : x = 7$. — Telle était, *telle est encore légalement*, pour les Musulmans, le rapport de l'or à l'argent, malgré tout ce qu'on a pu dire à ce sujet. — Ce rapport de 7 à 1 paraît trop faible au Dr von Bergmann (*Die Nom. der Münzr. des Chal. Abdulmelik*),

fol. 21 r° et 36 v°; S. de Sacy, *Traité des mon. mus.*, p. 11.)

Sur les valeurs d'or et d'argent, la *zékiat* est du quart du dixième à compter du *niçâb*, c'est-à-dire à partir de 20 *mithqal* pour l'or, et de 200 dirhems pour l'argent.

C. Soit sur 20 *mithqal* d'or, $\frac{1}{2}$ *mithqal;* sur 200 dirhems, 5 dirhems. Le *mithqal* est de 20 qyrats, le qyrat de 5 grains d'orge; le dirhem est de 14 qyrats. (Comment. turc par Meh. el-Mevqoufati du *Madjma' el-anheur*, Belin, *Journ. as.*, 1861, p. 492.)

A l'égard des marchandises destinées au com-

et, pour le porter à 14, il s'appuie sur ce que le dînâr vâlait 20 derhams. Comme on le verra sous *Change*, cette valeur a varié souvent, il est vrai, mais elle n'atteignait pas ce chiffre dans les premiers siècles de l'islamisme. D'ailleurs, en adoptant cette évaluation, le savant numismate de Vienne perd de vue, à son tour, le rapport de poids 7 : 10, *fixé par la loi*. D'après M. Wolowski (*Princ. d'écon. polit.* par Roscher, t. I, p. 369) « le rapport de l'or à l'argent a été pendant des siècles en Asie = 10 : 1; et en Afrique, l'or, comparé à l'argent, baisse d'autant plus qu'on se rapproche davantage de l'enfance de la société. » — On lit même dans le *Mizân el-Kobra* d'Ech-Cha'râny (2e part., p. 8) que, suivant El-Hasan el-Basry (un des *tâbé's* les plus éminents, né à Médine deux ans avant la mort d'Omar, et mort en l'an 110 = 728 de J. C.), l'or ne doit la *zakâh* qu'autant qu'il atteint 40 metqâls au minimum, mais que cette opinion est contraire à l'*idjma'* ou commun consentement des Compagnons du Prophète. L'opinion, heureusement isolée, d'El-Hasan réduirait le rapport à $\frac{1}{3\frac{1}{2}}$! — M. Vazquez Queipo repoussant, contre tous les ouvrages de jurisprudence musulmane, l'égalité entre le *nésâb* de l'or et celui de l'argent, et faisant le dînâr de $4^{gr},25$ égal en poids à 20 derhams d'Omar ou $20 \times 2^{gr},833$ d'où $20 \times 2^{gr},833$ divisé par $4^{gr},25 = 13$, veut que le rapport entre les deux métaux ait été de 1 à 13 (t. II, p. 340). — (Voir ci-après *Reudd el-mothâr*, II, p. 31.)

merce et dont la valeur atteint un *nésâb* en l'un ou l'autre des deux métaux, — c'est-à-dire en or ou en argent, — on les estimera en monnaies d'or ou d'argent, suivant que cela sera plus profitable aux pauvres, — à cause de ces paroles du Prophète : *Il* (celui qui doit la *zakâk* sur ses marchandises) *les estimera et payera, pour chaque 200 derhams, 5 derhams.* Telle est l'opinion de l'imâm (Abou Hanîfah); — c'est-à-dire que les marchandises seront estimées en la monnaie qui atteindra le *nésâb*, si l'une des deux l'atteint à l'exclusion de l'autre; on veillera ainsi sur le droit des pauvres. Ainsi lit-on dans le *Tabyin*[1]. Mais il est possible qu'il faille entendre que les marchandises seront évaluées en la monnaie la plus avantageuse aux pauvres. L'évaluation atteint-elle le *nésâb* tant dans l'une que dans l'autre? Si l'évaluation en derhams est plus profitable, c'est en derhams qu'on fera l'estimation; si c'est en dînârs, ces dernières pièces devront servir de base au calcul. Atteint-elle encore le *nésâb* des deux manières? l'estimation se fera en la monnaie la plus courante. Si leur cours était égal, le propriétaire aurait l'option. Les marchandises seront estimées dans la ville où celui-ci se trouve, ou bien sur le territoire voisin.

Si quelqu'un a un esclave dans une autre localité, l'esclave sera estimé dans cette localité où il se trouve,

[1] Le *Tabyin el-haqâïq fi serr Kanz ed-daqâïq*, commentaire du *Kanz* d'En-Nasafy, a été composé par Ez-Zayla'y (Fakhr ed-Dyn Abou Mohammad 'Otmân ebn 'Aly), mort en l'année 743 (comm. 6 juin 1342). *Hadji Khal.*, V. p. 250.

et l'évaluation sera faite en espèces monnayées. (*Madjma' el-anheur*, p. 135, 136.)

C[1]. Le dînâr est (de) 20 qîrâts; le derham de 14 qîrâts, et le qîrât de 5 grains d'orge. Le derham légal (*char'y*) est donc de 70 grains d'orge, et le metqâl de 100 grains d'orge. Conséquemment le metqâl est égal à 1 derham et $\frac{3}{7}$ de derham.

CC. Le *dînâr*, — c'est-à-dire celui qui est le metqâl, comme on lit dans Ez-Zayla'y et autres. L'auteur du *Fath* a dit : « Il est évident que le metqâl est un nom donné au poids (*meqdâr*) servant à évaluer, et le dînâr un nom qui désigne la chose évaluée, avec la restriction que celle-ci soit de l'or. » — En un mot, le dînâr est une appellation appliquée à la parcelle d'or monnayée, évaluée à l'aide du metqâl[2]. Ils ne sont donc, sous le rapport du poids, qu'une seule et même chose.

Le derham est (*de*) *quatorze qîrâts*. Les 200 feront 2,800 qîrâts. Sache que c'est là le derham *légal*. Le derham en usage est de 16 qîrâts. D'où il suit que le derham usuel est plus fort que le derham légal. Ainsi s'est clairement expliqué l'imâm Es-Saroûdjy[3], dans

[1] Je désignerai généralement par *M* le texte d'Et-Tomortâchy; par *C*, le *Deurr el-mohtâr*, son commentaire; et par *CC*, les gloses qui ont pour titre *Reudd el-mohtâr 'ala ed-deurr el-mokhtâr*.

[2] On sait que les Arabes avaient un poids (*metqâl*) pour l'or et un autre (*derham*) pour l'argent. Il en était de même dans l'Assyrie et la Babylonie. Cf. *La monnaie dans l'antiquité*, par M. F. Lenormant, I, p. 112.

[3] Abou 'l-'Abbâs Ahmad ebn Ibrâhîm es-Saroûdjy, hanafîte, qâdy, mort à Mesr en l'année 710 (comm. 31 mai 1310), fit un commen-

la *Ghâyah*, en disant : « Le derham de Mesr est (de) 64 *habbah;* il est plus fort que celui de la *zakâh*. Le *nésâb* exprimé en derhams de Mesr se compose de 180 (derhams) et 2 *habbah*. » — Mais l'auteur du *Fath* a contesté cette opinion en soutenant qu'« il est plus faible et non plus fort, attendu que le derham de la *zakâh* est (égal à) 70 grains d'orge, tandis que celui de Mesr ne dépasse pas 64 grains d'orge, son quart étant évalué à 4 *kharroubah* seulement, et la *kharroubah* à 4 grains d'orge moyens. » — Je dis : « Il est évident qu'Es-Saroûdjy a pris pour base l'évaluation du qîrât à 4 *habbah*, comme elle a lieu à présent. Le derham légal, qui est (de) 14 qîrâts, sera par conséquent (égal à) 56 *habbah*, et le derham d'usage sera plus fort que lui. Mais le qîrât du derham légal se calcule à raison de 5 habbah, contrairement à (ce qui a lieu pour) le qîrât du derham usuel. »

Un glossateur a dit : « Le derham actuellement connu à la Mekke, à Médine et dans le Hedjâz est celui qui est appelé, dans notre coutume, *el-qaflah;* il est (de) 16 *kharnoubah*, et chaque *kharnoubah*, de 4 grains d'orge ou de 4 grains de blé; car nous avons essayé l'orge moyenne et le blé moyen, et nous les avons trouvés du même poids. Le qîrât dont nous nous servons actuellement dans la pratique est (du même poids que) la *kharnoubah*. Le derham usuel sera donc (de) 64 grains d'orge, soit de 6 grains d'orge moindre

taire de la *Hédâyah* auquel il donna le nom d'*El-Ghâyah*. (Hadji Khal., VI, p. 482.) Cet auteur est invoqué par El-Djabarty, *Journ. Roy. As. Soc.*, 1878.

que le derham légal. Le metqâl connu de nos jours est de 24 *kharnoubah*, ce qui le rend égal à 96 grains d'orge. Conséquemment, il est de 4 grains d'orge moindre que le légal. Par suite les 200 derhams légaux font 218 *qaflah* et $\frac{3}{4}$ de *qaflah*, et leur *zakâh* sera (de) 5 derhams usuels et 7 $\frac{1}{2}$ *kharnoubah*. Les 20 metqâls légaux équivalent à 21 metqâls d'usage, moins 4 *kharnoubah;* leur *zakâh* s'élèvera à 12 $\frac{1}{2}$ *kharnoubah*. »

L'opinion de ce glossateur, d'après laquelle le metqâl d'usage serait (égal à) 96 grains d'orge, est d'accord avec la citation empruntée par le commentateur du *Moltaqa* au commentaire du *Tartîb* [1], à savoir qu'« à Mesr il est actuellement (égal à) 1 $\frac{1}{2}$ derham. » Er-Rahmaty a mentionné, d'après le Sayyed Mohammad As'ad, moufti de Médine, qu'« il eut l'occasion d'examiner un certain nombre de dînârs anciens dont les uns avaient été frappés pendant le règne des Omayyades et les autres sous les Abbâsides : année 79, sous le khalifat d'Abd el-Malek ebn Merwân, et année 83; années 173 et 181, sous le khalifat d'Er-Rachîd. Il y en avait qui appartenaient au règne d'El-Mâmoûn. D'autres dînârs étaient d'une époque ancienne ou moderne. Mais tous avaient le même poids : chaque dînâr pesait 1 $\frac{1}{4}$ derham, en derhams de Médine, qui sont (du poids de) 16 qîrâts, le qîrât étant égal à 4 grains (*habbât*) de froment. »

[1] Je suppose qu'il s'agit ici du *Tartîb-zîbâ*, composé par 'Abd el-Ghany en-Nâbolosy en l'année 1100. Voy. Hadji Khal., VI, p. 543.

Je dis : « Cela s'accorde avec ce que mentionne le commentateur : « Le dînâr légal (suivant lui) est de 20 qîrâts ; » mais la divergence d'opinions existe par rapport à la conclusion qu'il en tire, à savoir que le qîrât (pèse) 4 grains et le metqâl ·80. Ce qu'on lit dans les ouvrages des Châfé'îtes et des Hanbalîtes, c'est que le derham de la *zakâh* se compose de 6 dâneqs, et que le dâneq équivaut à 8 grains (*habbât*) d'orge et $\frac{2}{5}$ de grain. D'où le derham égale 50 *habbah* et $\frac{2}{5}$ de *habbah*, et le metqâl, 72 grains d'orge moyens qui n'ont pas été épluchés, mais dont on a coupé le long filament des deux extrémités. Ce poids n'a jamais varié, ni avant ni après l'islamisme. Quand on diminue le metqâl de $\frac{3}{10}$, on a le derham, et si on augmente ce dernier de $\frac{3}{7}$, on obtient le metqâl. »

Je dis : « D'après cela, le derham est (égal à) 12 qîrâts, chaque qîrât étant d'un $\frac{1}{2}$ dâneq (ou) 4 *habbah* et $\frac{1}{5}$ de *habbah ;* et le metqâl est (égal à) 17 qîrâts et 2 *habbah*. Et cela parce que les $\frac{3}{7}$ du derham, d'après leur évaluation, font 21 *habbah* et $\frac{3}{5}$ de *habbah*. Si donc on ajoute ce chiffre au derham qui est de 50 *habbah* et $\frac{3}{5}$ de *habbah*, on a pour total 72 *habbah*. »

Dans le *Sakb el-anheur*[1], il est fait mention d'un grand nombre d'opinions sur la détermination (*tahdîd*) du qîrât et du derham, suivant les différences produites par l'usage. Mon but était de déterminer le

[1] Cet ouvrage est un commentaire de la partie du *Moltaqa el-abheur* qui traite du partage des successions. Il fut terminé en l'année 990 et eut pour auteur 'Alâ ed-Dyn ebn Nâser ed-Dyn de Damas, imâm de la mosquée omayyade de cette ville. Hadji Khal., VI, p. 104.

(poids du) derham légal. Or tu viens de voir combien cette question est sujette à controverse. Néanmoins ce qui est de notoriété publique chez nous, c'est ce qu'a mentionné le commentateur.

Sache ensuite que les derhams et les dînârs dont on fait usage dans ce temps-ci sont de plusieurs sortes et diffèrent de poids et de valeur (*qîmah*). Les gens les emploient au nombre sans en connaître le poids, et ils en acquittent également la *zakâh* au nombre, à cause de la difficulté d'en établir exactement le poids. Cela a lieu surtout pour les personnes qui ont des dettes. Or, si on évalue la *zakâh* au moyen des pièces les plus pesantes, elle atteindra un chiffre trop élevé, et si on l'évalue avec les plus légères, la somme obtenue restera au-dessous. On paye pour chaque 40 piastres (*gueurch*) de cette monnaie 1 piastre; pour chaque 200, 5, et ainsi de suite; tandis que ce qui est obligatoire, dans la *zakâh*, c'est le poids, ainsi qu'on l'a vu et qu'on le verra plus loin. Il faudrait donc que le payement de la taxe s'effectuât en piastres lourdes ou en (pièces d')or pesantes, afin que le montant étant versé au nombre ne restât pas inférieur au quart du dixième. On aurait ainsi sûrement la conscience nette. Au contraire, en s'acquittant avec la monnaie légère seule, ou avec la légère et la lourde, parfois la somme n'atteint pas le quart du dixième de la fortune que l'on a, à moins que celle-ci ne consiste tout entière en espèces légères seulement.

C. Suivant quelques légistes, on doit, d'après les

fetwas, se conformer dans chaque ville au poids qu'y ont les monnaies.

CC. Toutefois (le poids de) 14 qîrâts pour le derham est adopté par le plus grand nombre et conforme à ce qu'on lit dans les ouvrages des (jurisconsultes) tant anciens que modernes. (*Nahr*[1].)

CC. Lorsque, dans un contrat, il est fait mention de derhams en termes généraux, on doit entendre ceux qui sont en usage; il en est de même quand le fondateur d'un *waqf* emploie ce terme d'une manière générale. (*Halaby*.)

M. Pour l'acquittement de la *zakâh*, ce à quoi on a égard, c'est le poids des *deux monnaies* (C.), et non leur valeur (*Reudd el-mohtâr*, II, p. 29, 30.)

CC. On a évalué un objet : en derhams, la valeur a atteint 240 derhams; en dînârs, elle s'est élevée à 23. L'estimation à adopter sera l'estimation en derhams parce qu'il en sera dû 6. Faite en dînârs, au contraire, elle ne produirait (pour la *zakâh*) qu'un $\frac{1}{2}$ dînâr d'une valeur de 5 (derhams). Mais si, évaluée en dînârs, la chose atteignait 24 (dînârs) et, en derhams, 236 (derhams), on l'estimerait en dînârs. (*Nahr*, d'après le *Sérâdj*[2].) — On lit dans la *Hédâyah*[3] :

[1] Le *Nahr el-fâïq*, commentaire du *Kanz ed-daqâïq*, a pour auteur Sérâdj ed-Dyn 'Omar ebn Nodjaym, mort en l'année 1005 de l'hégire.

[2] *Es-Sérâdj el-wahhâdj el-moudeh lé koull tâleb mohtâdj* est un commentaire du *Mokhtasar* d'El-Qodoûry, ayant pour auteur Abou Bakr ebn 'Aly, connu sous le nom d'El-Haddâdy el-'Ébâdy, et mort vers l'année 800. Hadji Khal., V, p. 452.

[3] La *Hédâyah fî l foroû'*, ouvrage sur les points dérivés du droit, d'après le rite hanafite, a été composée par El-Marghînâny (Beur-

« Chaque dînâr est (de) 10 derhams, aux termes de la loi. » — L'auteur du *Fath* s'exprime ainsi : « C'est-à-dire qu'aux termes de la loi (*fî ch-char*ᶜ), il est évalué à 10 (derhams). Il en était ainsi au commencement (de l'islamisme). »

M. La *zakâh* est due pour chaque cinquième (en sus, du *nésâb*), en proportion. — C. Ainsi il est dû pour chaque 40 derhams, 1 derham, et pour chaque 4 metqâls, 2 qîrâts [1]. (*Reudd el-mohtâr*, II, p. 31.)

M. Lorsque l'argent et l'or l'emportent sur l'alliage, ils sont (assimilés à l') argent et (à l')or (purs); quand c'est l'alliage qui domine, on en fait l'estimation. — C. comme pour tout ce qui n'est pas espèces monnayées.

CC. Car les derhams ne laissent pas que de contenir un peu d'alliage (*ghechch*), attendu qu'on ne peut les fabriquer sans en introduire. On a donc pris comme moyen de faire la distinction ce qui domine (dans les pièces), du métal précieux ou de l'alliage. (*Nahr.*) Il en est de même pour l'or. (Tahtâwy [2].) (*Reudd el-mohtâr*, II, p. 31.)

CC. Les monnaies dans lesquelles l'or ou l'argent domine sur l'alliage suivent la règle des pièces pures d'alliage (*khâlésah*); et cela, parce que les monnaies doivent toujours en contenir un peu pour la facilité

hân ed-Dyn 'Aly ebn Abî Bakr), mort en l'année 593. Hadji Khal., VI, p. 479.

[1] Le metqâl *légal* se compose donc bien de 20 qîrâts.

[2] Cet auteur a composé un commentaire sur le *Dewr el-mokhtâr*. Voy. Hadji Khal., VII, p. 449, n° 613.

de la fabrication; *vice versa*, si l'alliage l'emporte, les pièces ne sont plus considérées comme monnaies. Dans l'un et l'autre cas on a égard à ce qui l'emporte (du fin ou de l'alliage). (*Reudd el-mohtâr*, IV, p. 240.)

M. Le *nésâb* de l'or est de 20 metqâls, et celui de l'argent de 200 derhams, chaque 10 (derhams) pesant 7 metqâls.

CC. Sache que les derhams du temps d'ʿOmar étaient (de) différents (poids). Il y en avait dont 10 pesaient 10 metqâls; d'autres dont 10 pesaient 6 metqâls, et d'autres dont 10 avaient le poids de 5 metqâls. ʿOmar prit le tiers de chacun de ces nombres, afin qu'il n'y eût plus de contestations dans les transactions commerciales. Or le tiers de 10 est 3 et $\frac{1}{3}$; le tiers de 6, 2; et le tiers de 5, 1 derham et $\frac{2}{3}$; — cette expression n'est pas exacte; l'auteur, qui suit d'ailleurs les *Dorar*[1], aurait dû dire : 1 metqâl et $\frac{2}{3}$. — Le total est 7.... C'est pourquoi les 10 derhams furent dits *du poids de sept*. Tout est basé sur ce rapport, et principalement la *zakâh*, le *nésâb* du vol, le don nuptial et le prix du sang. (*Reudd el-mohtâr*, II, p. 28, 29.)

La vente *salam* (à livrer) avec payement anticipé du prix est valable à l'égard des choses qui se vendent à la mesure de capacité, — comme le blé et l'orge, — ou au poids, — comme le miel et l'huile, — à l'exception des *deux monnaies*, — les derhams et les dînârs; car bien qu'elles soient reçues au poids,

[1] Plusieurs ouvrages de jurisprudence portent ce titre; mais il s'agit ici sans doute du *Dorar el-béhâr*.

toutefois elles ne sont pas susceptibles d'un prix; mais, au contraire, elles ont été créées pour constituer elles-mêmes le prix des choses; conséquemment, il n'est pas permis de les vendre à livrer. (*Madjma' el-anheur*, p. 517.)

Le *salam* n'est pas permis lorsque le prix est acquitté en deux monnaies, sans spécification de la part afférente, pour chacune d'elles, à la chose qui doit être livrée; — c'est-à-dire que si on avance 10 derhams et 10 dînârs pour 10 *qafîz* de blé, cette vente ne sera pas permise aux yeux d'Abou Hanîfah, par la raison que, quand le poids desdits derhams et dînârs n'est pas connu, il s'ensuit qu'il n'y a pas eu spécification de la part afférente, pour chacune des deux monnaies, à la chose vendue à livrer. Il en est de même si l'on connaît le poids de l'une des deux sommes sans connaître celui de l'autre. (*Madjma' el-anheur*, p. 519.)

Les pièces dans lesquelles l'argent ou l'or domine (sur l'alliage) sont de règle considérées comme ne contenant que de l'argent ou de l'or, — attendu que, d'après la loi, c'est le métal dominant qui fait la règle, car un faible alliage ne fait pas qu'un derham perde sa qualification de derham, ni un dînâr celle de dînâr; en effet, les monnaies en usage dans le commerce ne laissent pas que d'en contenir un peu. — Il n'est donc pas permis de vendre un (derham ou un dînâr) pur (*khâlès*) moyennant une pièce dans laquelle domine l'or ou l'argent, à moins que les deux pièces ne soient d'un poids égal. Il n'est également

permis de les emprunter qu'au poids, — comme cela a lieu pour les bonnes pièces (*djyâd*). — Quant aux pièces d'or ou d'argent dans lesquelles l'alliage domine, — au point que le métal précieux ne puisse être, sans dommage, séparé de l'alliage, — elles suivent la même règle que les marchandises, — et non celle des derhams et des dînârs, attendu que, dans le *char*ᶜ, c'est ce qui domine qui fait la loi. — Conséquemment, il en est de cette vente, — c'est-à-dire de la vente des pièces dans lesquelles l'alliage domine, — moyennant du métal pur (*khâlès*), comme de celle des ornements en métal précieux qui décorent un sabre. (*Madjma*ᶜ *el-anheur*, p. 531.)

Les pièces dans lesquelles l'alliage (*ghechch*) est égal au fin sont traitées, dans la vente et l'emprunt, comme celles dans lesquelles l'alliage se trouve inférieur (*maghloûbouh*). — Il n'est donc pas permis d'en faire usage dans une vente réciproque ni de les prêter, si ce n'est au poids, de la même manière que les mauvais derhams. Toutefois, le contrat n'est pas annulé, car le fin (*khâlès*) y est contenu réellement et n'est pas dominé (par l'alliage). Il faut donc avoir égard au poids, en conformité de la loi. — Suivant d'autres, il en est de ces pièces comme de celles dans lesquelles l'alliage domine, — au point qu'il est permis de les vendre avec bénéfice contre des pièces de la même espèce. (*Madjma*ᶜ *el-anheur*, p. 532.)

L'association dite *ᶜénân* est également valable, si le capital versé par l'un des deux associés consiste

en derhams, — entiers (*séhâh*) ou brisés (*maksoûrah*), blancs ou noirs, c'est-à-dire de mauvais argent, — et celui de l'autre en dînârs, — ayant ou non entre eux la même valeur. (*Madjma' el-anheur*, p. 442, 443.)

Si quelqu'un possède 10 dînârs et 50 derhams et que la valeur des dînârs, à cause de leur bonté, soit de 150 derhams, ou que la valeur des 50 derhams soit de 10 dînârs, la *zakâh* sera due, d'après Abou Hanîfah, contrairement à l'opinion de ses deux disciples. S'il possédait 150 derhams, et 5 dînârs dont la valeur fût inférieure à 50 derhams, la dîme aumônière serait due, d'après les deux disciples, vu l'existence des parties constituantes (du *nésâb*).... Si quelqu'un avait 100 derhams, et 10 dînârs d'une valeur de 100 derhams, il devrait la *zakâh*, à l'unanimité; mais dans le cas où son avoir se composerait de 100 derhams, et de 5 dînârs valant 50 derhams, il ne la devrait pas, à l'unanimité, parce que le chiffre n'atteindrait pas la quotité imposable, ni comme valeur (*qîmah*), ni comme fractions (*adjzâ'*). (*Kanz-'Ayny*, p. 90.)

L'or (*'ayn*) et l'argent (*wareq*) purs d'alliage doivent constituer les monnaies à verser (pour l'acquittement du *kharâdj*); celles de ces pièces qui ont été battues à la Monnaie du Sultan, dont la frappe certaine donne toute confiance et qui sont à l'abri de substitution et de fraude, doivent être versées, à l'exclusion des lingots d'argent et des lingots d'or; car les lingots ne présentent des garanties suffisantes qu'au-

tant qu'ils ont été fondus et affinés. Ce qui est monnayé (*matboû'*), au contraire, mérite une foi entière. C'est pourquoi, quand on convient, en termes généraux, du prix d'une chose vendue ou de la valeur d'objets qu'on a fait périr, on contracte une dette payable en monnaie.

Si les pièces monnayées différaient de valeur, quoique également bonnes, et que le percepteur du *kharâdj* exigeât celles qui ont la valeur la plus élevée, il y aurait lieu d'examiner (le cas) : Celles-ci ont-elles été frappées par le Sultan régnant? on répondrait à la demande du percepteur; car en délaissant cette monnaie, on se rendrait coupable de désobéissance envers le souverain. Ont-elles été frappées par un autre? il y aura lieu aussi à examen : Lorsque ce sont les mêmes pièces qui étaient versées auparavant pour acquitter le *kharâdj*, on fera ce que désire le percepteur, et on se conformera ainsi à ce qui se pratiquait précédemment. Si elles n'étaient pas perçues à l'époque antérieure, la demande faite par le percepteur constituerait un dol et une injustice. (Mawardy, p. 269, 270.)

'Omar imposa sur les *gens de l'or* 4 dînârs, et sur les *gens de l'argent*, 40 derhams. (Balâdory, p. 124.)

'Omar ordonna à ses généraux d'imposer sur les habitants des pays où circulait la monnaie d'argent (les provinces persanes) une capitation de 40 derhams, et sur ceux des pays où la monnaie d'or était en circulation (les provinces grecques), une capitation de 4 dînârs. (Maqrîzy, *Descr. de l'Ég.*, I, p. 76.)

Quiconque a étudié sérieusement l'histoire d'Égypte sait que les espèces qui y avaient cours étaient d'or, et que le prix de toutes les marchandises et de la main-d'œuvre ne s'y évaluait qu'en or, jusqu'à ce que ce pays éprouvât une révolution qui l'appauvrit par l'invasion des Gozzes (avec Saladin); ce fu alors pour la première fois qu'on y entendit le nom de *dirhem*. (Maqr., de Sacy, *Tr. des monn. mus.*, p. 37.)

Les ventes, dans tout le Fârès, s'effectuent en derhams; les dînârs sont considérés par les habitants comme une marchandise. Sur les derhams et les dînârs connus dans le Fârès, on ne voit que le nom de l'Émir des Croyants, depuis l'époque des (princes) Sedjzîdes[1] jusqu'à nos jours. (El-Istakhry, de Goeje[2], p. 156.)

Les monnaies de l'Aderbaydjân, d'Er-Rân et de l'Arménie sont à la fois l'or et l'argent. (El-Istakhry, p. 192; Ibn Haukal, p. 250.)

Les monnaies du Djébâl sont à la fois l'or et l'argent; mais l'or est la monnaie prépondérante. (El-Istakhry, p. 203; Ibn Haukal, p. 267.)

Les monnaies du Daylam sont les derhams et les dînârs. (El-Istakhry, p. 208.)

[1] C'est-à-dire du Sedjestân, probablement les Saffârides.

[2] « Al-Estakhry voyageait vers l'an 340 de l'hégire (951 de J. C.). Il parcourut successivement les diverses provinces musulmanes depuis l'Inde jusqu'à l'océan Atlantique, depuis la mer de Perse jusqu'à la mer Caspienne. — Dans la vallée de l'Indus, il fit la rencontre d'Ibn Haucal. » (Reinaud, Introd. à la Géographie d'Abou 'l-féda, p. LXXXI-LXXXIII.) Sa description a été éditée par M. de Goeje.

Les monnaies du Djordjân et celles du Tabarestân sont les dînârs et les derhams. (El-Istakhry, p. 213; Ibn Haukal, p. 273.)

Toutes les transactions commerciales se font dans le Fârès en derhams; quant aux dînârs, les habitants les regardent comme une marchandise. (Ibn Haukal, de Goeje[1], p. 215.)

Les monnaies (des habitants du Fârès) consistent principalement en derhams. Ils se servent des dînârs, dans leurs transactions, comme de marchandises, et ne les emploient pas pour payer leurs achats. (Ibn Haukal, p. 224.)

Les monnaies des habitants d'Er-Rayy sont les derhams et les dînârs. (Ibn Haukal, p. 270.)

Les dînârs et les derhams du Thabarestân ont cours à Djordjân. (Yaqout, mort en l'année 626, *Dictionn. de la Perse*, trad. B. de Meynard, p. 155.)

An 720-725. Caire. Lorsque le sultan En-Nâser Mohammad ebn Qélâoûn maria sa fille à l'émir Qoûsoûn, l'émir ʿEzz ed-Dyn el-Khatîry frappa 2 dînârs pesant 400 metqâls d'or, et 10,000 derhams d'argent, pour servir aux distributions que devait

[1] « Ibn Haucal quitta Bagdâd au mois de ramadhan de l'an 331 (mai 943), et il parcourut successivement les divers pays de la terre soumis aux lois du Coran.... Tous les voyages d'Ibn Haucal furent faits à pied ou sur des montures.... En 358 (968 de J. C.), il retourna sur les bords du Tigre; l'année suivante, il se trouvait en Afrique. Il paraît avoir mis la dernière main à la rédaction de son livre en 366 (976 de J. C.). » (Reinaud, Intr. à la Géogr. d'Abou 'l-féda, p. LXXXII et suiv.) On doit à M. de Goeje une édit. de l'ouvrage de ce voyageur. — C'est aux éditions publiées par ce savant que nous nous référons.

faire sa femme, lors du mariage, en se rendant à la marche nuptiale de la fille du sultan. (Maqrîzy, *Descr. de l'Ég.*, II, p. 312.)

§ 4. Dînâr.

Parmi ceux qui ont reçu les Écritures....; il y en a d'autres qui ne te restitueront pas le dépôt d'un dînâr, si tu ne les y contrains. (Corân, III, 68.)

Ce fut le cas de Fanhâs ebn ʿÂzoura à qui un autre Qoraychite avait confié un dînâr et qui le nia. (Baydâwy, *Comment.*, éd. Fleischer, I, p. 161.)

En principe, *dînâr* est le nom donné à une monnaie ronde en or, et, dans le langage de la jurisprudence (*fî' ch-charîʿah*), on appelle ainsi un metqâl de cette monnaie. (*Djâmeʿ er-romoûz.*)

Dans le commentaire de la *Khélâsat el-hésâb*[1] (on lit) : « Le dînâr se divise en six parties portant chacune le nom de *dâneq;* chaque dâneq se divise en 4 *tassoûdj*, et le tassoûdj en 4 grains d'orge (*chaʿîrah*). Le grain d'orge se divise quelquefois en six parties dont chacune porte le nom de *khardal* (grain de sénevé). De même le *tassoûdj* se partage quelquefois en trois divisions appelées chacune *habbah* (grain). Quelques-uns divisent le dînâr en soixante parties dont chacune porte le nom de *habbah;* d'après

[1] L'ouvrage auquel il est fait allusion est probablement celui que cite Hadji Khalifah (III, p. 168), sous le titre de *Khélâsah fî'l-hésâb*, comme ayant pour auteur Bahâ ed-Dyn Mohammad ebn Hosayn, un des savants qui vivaient sous le règne de l'empereur Séfide Tahmasp, fils de Châh Ismaʿîl.

cela, la *habbah* représente le sixième du dixième (le soixantième du dînâr). » (*Dict. of techn. terms*, p. 466.)

Le dînâr est égal à 6 *dâneqs*, à 20 *qirâts*, à 24 *tassoûdjs*, à 240 *areuzzehs*.

Le dâneq du dînâr est égal à 3 *qirâts* et 1 *habbah;* le *qirât*, à 3 *habbahs;* la *habbah*, à 4 *areuzzehs*, et l'*areuzzeh*, à 2 grains de moutarde fraîchement cueillis. (*Er-résâleh ech-chamsiyeh fi'l-qawâ'ed el-hésâbiyeh*, par 'Abd Allah ebn Mohammad el-Khawwâm, ms. ar., a. f., n° 1133, fol. 24 v°, 25 r°.)

La *zakâh* n'est obligatoire sur l'or que lorsqu'il atteint 20 dînârs. Il est dû alors 10 qîrâts. Le surplus n'est passible de la taxe qu'autant qu'il arrive à 4 dînârs, qui doivent alors 2 qîrâts. Il n'y a pas de *zakâh* sur une somme inférieure à 20 metqâls, non plus que sur celle qui n'arrive pas à 4. Mais autant de fois la fortune augmente de 4 (metqâls au delà des 20), autant de fois il est dû 2 qîrâts, à quelque chiffre qu'elle s'élève. Suivant quelques légistes, la *zakâh* n'est due sur la monnaie d'or (*'ayn*) que quand la somme atteint 40 : il est dû alors 1 dînâr. (*Charâyé' el-islâm*, p. 70.)

Suivant Ech-Châfé'y, le dînâr valait, du temps du Prophète, 12 derhams. (*Kanz-'Ayny*, p. 294.)

D'après Mâlek, tout *ḍemmy* pubère doit payer comme capitation 4 dînârs ou 40 derhams. (*Kanz-'Ayny*, p. 320. Cf. Perron, II, p. 291.)

Au dire d'Ahmad ebn Hanbal[1], le dînâr est égal à 12 derhams. (*Kanz-'Ayny*, p. 334.)

[1] Ahmad ebn Hanbal (Abou 'Abd Allah ech-Chaybâny el-Mer-

Zakâh sur les chevaux. Le Prophète a dit :

« Pour chaque jument nourrie à la vaine pâture, 1 dînâr ou 10 derhams. » (*Madjma' el-anheur*, p. 131.)

Le prix du sang, quand l'homicide a été involontaire, consiste, en or, en 1,000 dînârs, — chaque dînâr d'une valeur de 10 derhams; — en argent (*wareq*), en 10,000 derhams. — Mâlek et Ech-Châfé'y disent 12,000 derhams, en s'appuyant sur une relation rapportée par Ebn 'Abbâs et d'après laquelle le Prophète aurait fixé à 12,000 derhams le prix du sang d'un homme qui avait été tué. Mais nous avons pour nous (Hanafites) la relation attribuée à Ebn 'Omar; suivant celle-ci, le Prophète aurait condamné pour un homicide à 10,000 derhams comme prix du sang. L'opinion que nous invoquons est préférable parce qu'elle est plus certaine, car elle porte sur une somme moindre. On peut aussi supposer que, dans la première relation, il s'agit de derhams *poids de cinq*, et dans la nôtre, de derhams *poids de six*. Tel était, en effet, le cours des derhams à l'époque du Prophète et jusqu'au temps d'Omar, suivant ce qu'a raconté El-Khabbâzy[1] : « A l'époque du Prophète, a-t-il dit, les derhams étaient de trois sortes; il y en avait du poids de 10, c'est-à-dire que les 10 pesaient 10 dînârs, et conséquemment

wazy) naquit à Merou, ou, suivant d'autres, à Baghdâd en l'an 164; il mourut dans cette dernière ville en 241 (855 de J. C.). Il fut le fondateur de l'un des quatre rites orthodoxes.

[1] Mort en l'année 691 (1292 de J. C.).

chaque derham était du poids d'un dînâr. La seconde sorte comprenait ceux qui *pesaient six*, c'est-à-dire que 10 derhams de cette catégorie pesaient 6 dînârs. Et enfin la troisième sorte se composait des derhams *poids de cinq;* en d'autres termes, 10 de ces derhams pesaient 5 dînârs. Or ʿOmar réunit ensemble les trois catégories et prit le tiers des derhams dont se composait le tout, ce qui constitua le rapport *poids de sept*. On trouvera ce sujet traité *in extenso* dans le *Tabyîn*. »

Le prix du sang consiste aussi en 100 chameaux, — valant chacun 100 derhams, — ou en 200 vaches, — valant chacune 50 derhams, — ou en 2,000 brebis, — du prix de 5 derhams chacune[1], — ou en 200 costumes (*hellah*) de deux vêtements chacun, — c'est-à-dire (composés) d'un *izâr* et d'un *rédâ*, chaque *hellah* valant 50 derhams; car ʿOmar a ainsi fixé la quotité d'après les biens possédés par les habitants de chaque contrée. (*Madjmaʿ el-anheur*, p. 860-861.)

Suivant Mâlek, le minimum légal du don nuptial est d'un quart de dînâr ou de 3 derhams. (*Madjmaʿ el-anheur*, p. 223; Perron, *Précis de jurispr. mâlékite*, II, 353; *Kanz-ʿAyny*, p. 151.)

[1] Chez tous les peuples primitifs, avant l'adoption du signe métallique, le bétail servit d'étalon à la valeur des choses.... Les lois Aternia-Tarpeia et Menenia-Sestia, votées en 454 et 452 av. J. C., fixaient encore en bestiaux le prix des amendes. L'échelle des valeurs qu'elles admettaient pour ce genre de payements faisait *d'un bœuf l'équivalent de dix moutons*..... (F. Lenormant, *La monnaie dans l'antiq.*, I, p. 74, 75.)

Celui qui, poursuivant quelqu'un en justice pour 100 dînârs à lui dus, en spécifie la qualité, — c'est-à-dire en spécifie la qualité de telle manière que sa demande soit conforme à la procédure, en disant si les dînârs sont *sultâniens* ou *francs*... (*Madjma' el-anheur*, p. 536.)

Aux termes de la loi (*fi 'ch-char'*), le dînâr est égal en valeur à 10 derhams. (*Reudd el-mohtâr*, II, cc, p. 34.)

Moslem (mort en l'année 261) et Abou Dâoud (mort en l'année 204) nous ont transmis cette tradition recueillie de la bouche d'Abou-Horeïra : « J'ai, a dit Mahomet, laissé à l'Irak son dirhem et son kafiz, à la Syrie son mudd et son dînâr[1], et à l'Égypte son ardeb et son dînâr..... »

Amrou Ben-Alas imposa en Égypte tous les Coptes à une capitation de deux dînârs par tête d'homme en âge de puberté... (Maqrîzy-de Sacy, *Traité des monn. mus.*, p. 35.)

Ebn Abdalbar dit dans le livre qui porte le titre de *Temhid* : « On rapporte, sur l'autorité de Djaber (ben Abd Allah, mort en l'année 78), mais par une suite de traditions qui n'est pas authentique, que le Prophète a dit : *le dînâr est de 24 kirats.* »

Aboulvalid ben Roschd (Averroès, mort en l'année 595), dans son livre intitulé *Alkébir*, ajoute à cette tradition ces mots : « *et le kirat est de 3 grains d'orge.* » Le dînâr, ajoute-t-il, est donc de 72 grains

[1] Maqrîzy, *Descr. de l'Ég.*, I, p. 76.

d'orge; le dînâr, dit encore le même auteur, n'a point varié de poids comme le dirhem.

Aboul Hasan Ali ben-Mohammad Allakhmi, docteur malékite (mort en l'année 494), dit dans l'ouvrage qu'il a composé sous le nom de *Tabsirat* : « le dînâr équivaut à 1 $\frac{3}{7}$ dirhem, ce qui est le septième de 10 dirhems, et 10 dirhems sont égaux en poids à 7 dînârs. »

Nous avons cité précédemment l'opinion d'Abou Mohammed ben Hazem, qui dit que le poids du dînâr est de 82 $\frac{3}{10}$ grains. (Maqr.-de Sacy, *Traité des poids et mes.*, p. 34, 35.)

Il existe à Cherwân, dans le Djébâl, une montagne d'argile dont on lave la terre à l'eau; on y trouve des parcelles d'or (pesant) depuis un atome jusqu'à 1 dînâr. (El-Istakhry, p. 203.)

Le dînâr (de Syrie) pèse 24 qîrâts, et le qîrât, 3 $\frac{1}{2}$ grains d'orge. (El-Moqaddasy, I, p. 185.)

Les monnaies (du khalife fâtémite), dans tous ses États jusqu'à l'extrémité de (la province de) Damas, sont : le dînâr, qui est plus faible que le metqâl d'une *habbah*, c'est-à-dire d'un grain d'orge. Les pièces portent des inscriptions circulaires. Le dînâr a en outre un petit *rob*ᶜ. Ces deux pièces sont prises au nombre . . . (El-Moqaddasy, I, p. 240.)

Aujourd'hui (vers l'an 548 = 1154 de J. C.) c'est à ᶜAïdâb qu'on lève un droit de 8 dînârs sur chacun des pèlerins du Maghreb. On reçoit en payement, et indifféremment, l'or en morceaux ou monnayé. (Edrisi, trad. Jaubert, I, p. 133.)

Combien de dînârs à 15 $\frac{1}{2}$ qîrâts changera-t-on pour 10 dînârs?

En suivant la méthode de la multiplication, tu multiplieras les 10 dînârs par 20 qîrâts, qui sont le développement (*bast*) des qîrâts du dînâr, et tu diviseras le produit par 15 $\frac{1}{2}$. Doublant le tout pour faciliter l'opération, tu auras d'une part 400, et, d'autre part, les 15 $\frac{1}{2}$ deviendront 31. Divise 400 par 31 : le quotient de 372 est 12, et le reste, 28. Réduis ce nombre en dâneqs, tu auras 168, dont la division par 31 donne (pour) 150, 5 dâneqs, et il reste 13. Réduis les 13 en habbah : tu auras 130 habbah. En divisant ce chiffre par 31, tu auras, pour 124, 4 habbah, et il reste 6. Réduis les 6 en *areuzzahs :* tu auras 24, dont tu prendras le rapport aux parties. La réponse sera donc 12 dînârs, 18 qîrâts et $\frac{24}{31}$ d'areuzzah [1]. (*Kétâb el-hâwy*, fol. 3 r°.)

En l'an 77 de l'hégire (comm. 9 avril 696), ʿAbd el-ʿAziz ebn Merwân, gouverneur de l'Égypte, ordonna de frapper les dînârs *gravés* (*manqoûchah*). (Maqrîzy, *Descr. de l'Ég.*, I, p. 210.)

An 254-270. Deux *badrah* de dînârs. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, II, p. 249.)

Sous les Fâtémites, on frappait à l'hôtel de la

[1] Ce problème nous fournit le poids du dînâr = 20 qîrâts = 6 dâneqs = 60 habbahs = 240 areuzzahs; celui du dâneq = 3 $\frac{1}{3}$ qîrâts = 10 habbahs = 40 areuzzahs; et celui de la habbah ou soixantième du dînâr = 4 areuzzahs. Voy. aussi sous *Metqâl*, *Kétâb el-hâwy*, fol. 3 v°, 4 r°. Les 18 qîrâts peuvent se décomposer ainsi : 16 $\frac{2}{3}$ = 5 dâneqs,
1 $\frac{1}{3}$ = 4 habbahs.

Total 18 qîrâts.

Monnaie du Caire, pour le jeudi des lentilles, des *kharroubah* d'or dont 10,000 équivalaient à 500 dînârs. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, I, p. 450 et 495.)

La somme dont le khalife fâtémite fait cadeau, le premier de l'an, s'approche de 3,000 dînârs, tant dînârs que *reubâ'ys* et *qîrâts*. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, I, p. 398.)

An 557. Le grain, à la Mekke, atteignit 1 dînâr les 5 meudds. Il est peu admissible qu'il s'agisse ici du dînâr d'or. (El-Fâsy[1], *Chron. de la Mekke*, éd. Wüstenfeld, II, p. 311.)

Le sultan Bayazîd, fils de Mohammad (régna de 886 à 918 de l'hég.), fit donner au poète Ahmad el-'Olayyeq 1,000 dînârs d'or courants (*djâïzah*). (Qotb ed-Dyn[2], *Chron. de la Mekke*, éd. Wüstenfeld, III, p. 264.)

[1] L'ouvrage d'El-Fâsy (Taqy ed-Dyn Abou't-Tayyeb Mohammad ebn Ahmad), mort en l'année 832 (comm. 11 oct. 1428), a pour titre : *Chafâ el-gharâm bé-akhbâr el-balad el-harâm*. Hadji Khal. (IV, p. 55) remplace les mots *bé-akhbâr* par *târikh*.

[2] L'ouvrage a pour titre : *Kétâb el i'lâm bé-a'lâm bayt allah el-harâm* et fut composé, en 979, par Qotb ed-Dyn Mohammad ebn Ahmad el-Makky, le hanafîte, mort en l'année 988 (comm. 17 février 1580). Hadji Khal., I, p. 362, n° 949. Le savant éditeur M. Wüstenfeld dit que Qotb ed-Dyn en-Nahrawâly mourut en l'année 990.

(La suite à un prochain cahier.)

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 10 OCTOBRE 1879.

La séance est ouverte à huit heures, par M. Defrémery, vice-président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu; la rédaction en est adoptée.

Est reçu membre de la Société :

M. Karl Piehl, à Upsal, présenté par MM. Stanislas Guyard et R. Basset.

Le bibliothécaire de la Société orientale allemande annonce l'envoi à la Société asiatique des tomes II, III, V, X, XI et XII de la *Zeitschrift der D. M. G.*, qui manquaient à sa collection, et prie le Conseil de vouloir bien adresser, en retour, à la bibliothèque de Leipzig, certains numéros du *Journal asiatique*. Il sera tenu compte de cette réclamation.

M. Stanislas Guyard donne lecture de la troisième partie de ses *Notes de lexicographie assyrienne*. Il passe en revue les noms *tabrât*, *agagu*, *ṣuṣu*, *šeᶜ* et *šeḫu*, *giparu*, *niš* et *mamit*, *zakiku*, *šaqummatu* et *šaḫarratu*, *enat* et *uštepîl*, *iṣinâ* et *erišu*, *uššuru*, *šir* au sens de « champ », *bu'âr* et *ba'âru*, *atabbu*, *mišaru* et *usâtu*, *uparriku* et *uṣapriku*, *dabâbu*, etc. et revient, pour les modifier, sur quelques points traités

dans son premier article. Le mémoire dont il donne lecture sera inséré dans un des prochains cahiers du *Journal asiatique*.

Après quelques observations de M. Halévy, la séance est levée à dix heures.

OUVRAGES OFFERTS.

Par le Comité de rédaction. *Journal des Savants*, numéros de juillet, août et septembre 1879. In-4°.

Par l'Académie. *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. XXVI, nos 12 et 13. Saint-Pétersbourg, 1879, In-4°.

Par la Société. *Le Globe*, organe de la Société de géographie de Genève. Tome XVIII, livr. 2. Genève, 1879. In-8°. In-12, vol. I, VI-21-208 p.; vol. II, VI-238 p.; vol. III, 233 p.

— *Abhidhânacintâmaṇi*, publié avec commentaire, par Rám Dás Sen. Calcutta, 1934 samvat. In-8°, 231 p.

— *Della Imitazione di Cristo* di Giovanni Gersenio, volgarizzamento in lingua del trecento, per cura di Giuseppe Turrini. Bologna, 1874. Gr. in-8°, XIII-406 p.

— *Saggio di pochi fiori indiani*, volgarizzati da Giuseppe Turrini. Bologna, 1878. Gr. in-8°, 31 p.

— *Saggio di un nuovo volgarizzamento della Biblia in lingua del buon secolo con note*, per cura di Giuseppe Turrini. Bologna, 1878. Gr. in-8°, 37 p.

Par le gouvernement du Bengal. *Buddha Gayá* the hermitage of Sákya Muni by Rajendralála Mitra. Calcutta, 1878. In-4°, XIII-257 p., 51 pl.

— *Report on the architectural and archæological remains in the province of Kachh*, by Dalpatràm Pranjivan Khakhar, with five papers by the late Sir Al. Burnes. Issued under the direction of J. Burgess. Bombay, 1879. In-8°, 119 p.

— *Notes on the Bauddha Rock-temples of Ajanta, their*

paintings and sculptures, etc , by J. Burgess. Bombay, 1879. In-4°, 111 p.

Par le gouvernement du Bengale. *Mysore Inscriptions*, translated for Government by Lewis Rice. Bengalore, 1879. In-8°, XCI-336-XXX p.

Par le Ministre de l'instruction publique. *A free translation of the Putwardhani Punchang or Putwardhani Almanack* from sanscrit and marathi into english. By M. Bulwantrao Venayak Shastri. Bombay, 1879. 62 p.

— *Almanach en marathi* pour l'année 1879-1880.

Par l'auteur. *Inscripciones arabes de Córdoba*, por don Rodrigo Amador de los Rios y Villalta. Madrid, 1879. In-8°, XXVIII-429 p., planches.

— *Ueber eine Parsenhandschrift* der K. öffentlichen Bibl. zu St-Petersburg, von Carl Salemann. Tiré du volume II des travaux de la 3e session du Congrès international des Orientalistes. Leyde, Brill, 1878. In-8°, 101 p., 3 pl.

— *Die Amharische Sprache*, von Franz Praetorius. Zweites Heft (Schluss). Halle, Verl. der Buchh. des Waisenhauses, 1879. In-4°, XIII-276-523 p.

— *Die œkonomische Lage der Armenier in der Türkei.* Oeffentlicher Vortrag in armenischer Sprache von Dr. Krikor Arzruni, übers. von A. Amirchanjanz. Saint-Pétersbourg, 1879. In 8°, 36 p.

— *On the history, system and varieties of Turkish Poetry*, by J. W. Redhouse. London, 1879. In-8°, 61 p.

Par les rédacteurs. *Revue africaine*, n° de mai-juin 1879. Alger, 1879. In-8°.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. XLVIII, part I, nos 1 and 2, part II, n° 1. Calcutta, 1879. In-8°.

— *Proceedings* of the same, nos d'avril, mai et juillet 1879 (manque le n° de juin).

— *Rules of the Asiatic Society of Bengal*, revised to november 1876. Calcutta, 1876. In-8°.

Par la Société. *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, vol. VII, part III. Yokohama, 1879. In-8°.

— *Proceedings of the Royal Geographical Society*, july 1879. London. In-8°.

Par l'éditeur. *Indian Antiquary*, ed. by Jas. Burgess. Parts XCV and XCVI. Bombay, 1879. In-4°.

Par la Société. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXXIII Bd., III Heft. Leipzig, 1879. In-8°.

— *Mittheilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, XVII^tes Heft. Yokohama, 1879. In-4° oblong.

Par l'auteur. Valdemar Schmidt. *Assyriens og Ægyptens gamle historie*, efter den nyere tids forskninger. Copenhague, 1872-1877. In-8°; Ier vol., XIV-520 p.; IIe vol., XII-521-1302 p.

— *Osterlandske Indskriftre fra den kongelige antiksamling*, samlede og oversatte af Valdemar Schmidt. Copenhague, 1879. In-8°, 62 p.

— *Textes hiéroglyphiques inscrits sur pierre*, tirés du musée de Copenhague, traduits par Valdemar Schmidt. Copenhague, 1879. In-4°, 20 p.

— *Aitihásika Rahasya*, or Essays on the history, philosophy, arts and sciences of ancient India, by Rám Dás Sen. Calcutta, 1874-1879.

SÉANCE DU 14 NOVEMBRE 1879.

La séance est ouverte à huit heures, par M. Ad. Regnier, président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu, la rédaction en est adoptée.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Maspero, professeur au Collège de France, présenté par MM. Renan et Barbier de Meynard.

MM. Pognon, élève diplômé de l'École des Hautes-Études, présenté par MM. Guyard et Barbier de Meynard.

Émile Dillon, esq., professeur de langues orientales, à Saint-Pétersbourg, présenté par MM. Ad. Regnier et C. de Harlez.

Ed. Gasselin, chancelier du consulat de France à Mogador, présenté par MM. Clermont-Ganneau et Halévy.

Émile Masqueray, professeur d'histoire au Lycée d'Alger, présenté par MM. Renan et Cherbonneau.

N. Jensen, orientaliste, à Copenhague, présenté par MM. Oppert et Valdemar Schmidt.

M. Oppert prend la parole pour démontrer que l'île nommée en sumérien *Nitokki*, et *Tilvoun* en assyrien, doit être identifiée avec l'île *Oval-Samak* ou *Bahreïn* sur la côte arabique du golfe Persique. C'est là, selon ce savant, qu'il faut placer la métropole légendaire de Tyr et le point de départ de la civilisation phénicienne. M. Halévy combat l'opinion précédente, à laquelle il oppose le silence de Bérose et des textes assyriens. M. Oppert maintient l'exactitude de l'identification qu'il propose; il insérera une note sur ce sujet dans un des prochains numéros du *Journal asiatique*.

M. Bergaigne offre à la bibliothèque de la Société le drame bouddhique intitulé *Nâgânanda* « La joie des serpents », qu'il vient de publier.

M. Clermont-Ganneau, reprenant la deuxième inscription phénicienne de *Oumm el-ʾAwâmid*, démontre que les mots אל חמן *el-Hammon* doivent se traduire non par le « Dieu Hammon », comme on le croyait jusqu'ici, mais par « le Dieu de (la ville ou localité) de Hammon ». Ce nom se retrouverait encore dans la forme moderne وادى حمول Wadi-Hammoul. — De même, dans une inscription phénicienne trouvée en Afrique, les mots בעל אזרם *Baal Azroum* doivent se traduire

par « le Seigneur, le Dieu d'Adrumète » (et non Hadrumète); l'étymologie du nom de cette colonie phénicienne s'expliquerait ainsi plus naturellement.

La séance est levée à neuf heures et demie.

OUVRAGES OFFERTS.

Par la Commission de rédaction. *Journal des Savants*, octobre 1879. In-4°.

Par l'Académie. *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, VIIe série, t. XXVI, n° 14 et dernier. In-4°.

— *Bulletin* de la même, t. XXV, n° 4. In-4°.

Par le rédacteur. *Indian Antiquary*, ed. by Jas. Burgess. Parts XCVII and XCVIII. Bombay, 1879. In-4°.

Par la Société. *Mittheilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, XVIII^tes Heft. Yokohama, 1879. In-4° oblong.

— *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. XLVIII, part II, n° 2. Calcutta, 1879. In-8°.

— *Proceedings* of the same, n°s IX and X, 1878; n^os I and VIII (manquent les n°s II à VII). Calcutta. In-8°.

— *Journal of the Royal Geographical Society*, vol. XLVIII. London, 1878. In-8°.

— *Proceedings* of the same. April, may, june (manque juillet), august, september and october, 1879. In-8°.

— *Le Globe*, organe de la Société de géographie de Genève. Tome XVIII, livr. 3. In-8°.

— *Journal of the Royal Asiatic Society* of Gr. Br. and Ir. New series, vol. XI, part II. London. In-8°.

— *Bulletin de la Société de géographie*, août et septembre 1879. Paris. In-8°.

Par l'auteur. *Nâgânanda*, La joie des serpents, drame

bouddhique, traduit pour la première fois du sanscrit et du prâcrit en français, par Abel Bergaigne. Paris, E. Leroux, 1879. In-12, XVI-144 p.

Par l'auteur. *Metrical translations from sanskrit writers*, by J. Muir. London, 1879. In-8°, XLIV-376 p.

Par le gouvernement de l'Inde. *Papers relating to the collection and preservation of the records of ancient sanskrit literature in India*, ed. by Arch. Edw. Gough. Calcutta, 1878. In-8°, VIII-234 p.

— *Report of a tour in Bundelkhand and Malwa*, 1871-72; and in the central provinces, 1873-1874, by J. D. Beglar (vol. VII de l'Archaeological Survey of India, publié sous la direction de A. Cunningham). Calcutta, 1878. In-8°, VII-252 p., XXI pl. et 1 carte.

— *Report of a tour through the Bengal provinces of Patna, Gaya*, etc. in 1872-73, by J. D. Beglar (vol. VII de la même collection). Calcutta, 1878. In-8°, XXI-213 p., XXI pl.

Par l'auteur. *A new hindustani-english Dictionary* by S. W. Fallon. Part XXIV. London, Trübner. In-8°.

— *Les inscriptions historiques de Ninive et de Babylone*. Aspect général de ces documents. Examen raisonné des versions françaises et anglaises, par A. Delattre, S. J. Gand, Clemm, 1879. In-8, 90 pages.

— *Exposé de la réforme de l'Islamisme commencée au IIIe siècle de l'hégire par El-Ash'ari*, etc., par A. F. Mehren. Leyde, Brill, 1878. In-8°, 165 p. (Extrait du vol. II des travaux de la troisième session du Congrès international des orientalistes.)

— *Documenti per servire alla storia di Sicilia*, pubblicati a cura della Società Siciliana per la storia patria. Vol. I, fasc. I. *Le epigrafi arabiche di Sicilia*, transcritte, tradotte e illustrate da M. Amari. Palermo, 1879. In-8°, 60 p., IX pl.

— *Constantine avant la conquête française*, par Ernest Mercier. Constantine, 1879. In-8°, 56 p., I pl.

Par l'auteur. *Constantine au XVIe siècle.* Élévation de la famille El-Feggoum, par Ernest Mercier. Constantine, 1879. In-8°, 39 p.

Bibliotheca indica. *Váyu Puráṇa,* fasc. I. Calcutta, 1879. In-8°.

— *Agni Puráṇa,* fasc. XIV. Calcutta, 1879. In-8°.

— *Aphorisms of Sáṅdileya,* transl. by E. B. Cowell. Calcutta, 1878. In-8°.

— *Chaturvarga-Chintámaṇi,* part II, fasc. VI-X. Calcutta, 1878-1879. In-8°.

— *Sáma Veda Saṅhitá,* vol. V, fasc. VII-VIII. Calcutta, 1878. In-8°.

— *Saṅhitá of the black Yajur Veda,* fasc. XXX and XXXI. Calcutta, 1877-1879. In-8°.

— *Mímáṅsá Darśana,* fasc. XIV. Calcutta, 1877. In-8°.

— *Gobhiliya Gṛihya Sútra,* fasc. VIII and IX. Calcutta, 1879. In-8°.

— *Akbarnámah,* vol. II, fasc. III. Calcutta, 1878. In-4°.

— *Index* of names of persons and geographical names occurring in the Akbarnámah. Vol. I. Calcutta, 1878. In-4°.

SÉANCE DU 12 DÉCEMBRE 1879.

La séance est ouverte à huit heures, par M. Ad. Regnier, président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu, et la rédaction en est adoptée.

M. le président offre à la Bibliothèque de la Société un manuscrit arabe, dont on vient de lui faire don. Ce manuscrit, rapporté de Medeah, en 1839, par M. Th. Froment, est le second volume d'un ouvrage intitulé : *El-leâli el-ferîdeh* « les perles uniques ». C'est le commentaire d'un poème didactique connu sous le nom de *Schatibyyah,* sur les sept lec-

tures du Coran. L'auteur du commentaire, Abou Abd Allah el-Fâsi, a composé son ouvrage dans la seconde moitié du XIIIe siècle. M. Ad. Regnier reçoit les remerciements du Conseil.

M. Oppert, empêché d'assister à la séance, annonce qu'il lira dans une des prochaines réunions du Conseil une communication sur « les jugements babyloniens et la prétendue maison sociale Egibi. »

Sur les observations du secrétaire adjoint, le Conseil décide que de nouvelles démarches seront faites auprès de MM. les directeurs de l'École d'Athènes et de l'École française à Rome, pour assurer l'échange du *Journal asiatique* avec les publications de ces deux établissements scientifiques.

La séance est levée à neuf heures.

OUVRAGES OFFERTS.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie*, n° d'octobre 1879. Paris, Delagrave. In-4°.

Par le rédacteur. *Indian Antiquary*, ed. by Jas. Burgess, part XCIX, novembre 1879. Bombay. In-4°.

Par le directeur de l'École des langues orientales. *Publications de l'École des langues orientales vivantes*. Recueil d'itinéraires et de voyages dans l'Asie centrale et l'extrême Orient. Paris, E. Leroux, 1878. In-8°, 380 p.

— *Bag o Bahar*, le jardin et le printemps, poème hindoustani, traduit en français par Garcin de Tassy. Paris, E. Leroux, 1878. In-8°, 238 p.

— *Chronique de Moldavie depuis le milieu du XIVe siècle jusqu'à l'an 1594*, par Grégoire Urechi, texte roumain avec traduction française, etc., par Émile Picot. Paris, E. Leroux, 1878. Fasc. 1 et 2. In-8°.

— *Relation de l'ambassade au Kharezm de Riza Qouly Khan*, traduite et annotée par Charles Schefer. Paris, E. Leroux, 1879. In-8°, 334 p.

Par le directeur de l'École des langues orientales. *Recherches archéologiques et historiques sur Pékin et ses environs*, par E. Bretschneider. Traduction française, par V. Collin de Plancy. Paris, E. Leroux, 1879. In-8°, 133 p.

Par le Ministère de l'instruction publique. *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. III, 3e fasc. Paris, Vieweg, 1873. In-4° obl.

— *Études égyptologiques*. VIII. Recueil d'inscriptions inédites du musée égyptien du Louvre, traduites et commentées par Paul Pierret; 2e partie avec tables et questionnaires. — XI et XII. Inscriptions hiéroglyphiques copiées en Égypte pendant la mission scientifique de M. le vicomte Emmanuel de Rougé, publiées par M. le vicomte Jacques de Rougé. Tomes III et IV. Paris, Vieweg, 1878-79. In-4°.

Par souscription. *Annales auctore Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir At-Tabari* quos ediderunt J. Barth, Th. Nöldeke, O. Lott, E. Prym, H. Thorbecke, S. Fränkel, J. Guidi, D. H. Müller, M. Th. Houtsma, S. Guyard, V. Rosen et M. J. de Goeje. Sectionis tertiae pars prima quam edidit M. Th. Houtsma. Leiden. Brill, 1879. In-8°, ٣٢ p.

Par l'auteur. *Livres des Beni Mzab*. Chronique d'Abou Zakaria, publiée pour la première fois, traduite et commentée par Émile Masqueray. Paris, Delagrave, 1879. In-8°, LXXIX-440 p.

Par le Gouvernement de l'Inde. *A Catalogue of Sanskrit mss. in the north-western provinces*. Part. IV. Allahabad, 1879. In-8°, 53 p.

Die primitive Cultur des turko-tatarischen Volkes auf Grund sprachlicher Forschungen erörtert, von Hermann Vámbéry. — Leipzig, 1879.

M. Vámbéry, qui s'est voué tout spécialement à l'étude des langues touraniennes, nous donne cette année le complément de son intéressant travail de l'année dernière : *Etymologisches*

Wörterbuch der turko-tatarischen Sprachen, dont j'ai rendu compte dans le *Journal asiatique*. Je ne puis mieux faire, pour donner une idée du but qu'il s'est proposé dans la présente étude, que de présenter un résumé de la préface, remarquable à tous égards, dont il l'a fait précéder.

Si l'ethnographie est d'une grande importance pour l'étude approfondie et raisonnée de l'histoire des différentes races qui peuplent le globe, il en est de même pour la philologie, sans laquelle la première de ces deux sciences ne saurait être complète. Vouloir ne s'en rapporter qu'à l'observation physiologique pour se guider dans la solution des questions si difficiles et si délicates que présente à chaque pas la géographie politique de l'antiquité et du moyen âge, c'est s'exposer à se tromper à chaque pas. De même que les plantes, les peuples changent en sortant de leur patrie primitive; leurs traits s'altèrent sous l'influence de conditions climatériques nouvelles; il n'y a pas jusqu'à leur langue native qui ne se corrompe quand elle ne se perd pas presque entièrement. Comment donc retrouver le fil conducteur, surtout lorsqu'il s'agit des populations si mélangées de l'Asie centrale, si la philologie avec ses instruments de précision ne vient pas au secours de la physiologie que mille apparences trompeuses tendent sans cesse à faire dévier de la bonne voie?

Une fois admis que la philologie offre les ressources les plus précieuses et les plus indispensables pour l'histoire des origines d'un peuple et pour la détermination scientifique du pays d'où il tire son origine, ne voit-on pas en même temps tout ce qu'on doit attendre dans cet ordre d'idées de l'étude des langues turco-tatares qu'on a trop négligées pour les langues aryennes, lesquelles n'offrent pas à beaucoup près des matériaux aussi neufs et aussi bien conservés! C'est qu'en effet le caractère *agglutinatif* des premières permet de dégager à coup sûr la racine des particules qui lui ont été adjointes, et de poursuivre l'analyse et la décomposition des mots aussi loin que possible; ce qui n'a pas lieu pour les dernières. Un exemple entre beaucoup d'autres mettra dans tout son jour

l'exactitude et la justesse de cette assertion qui peut d'abord paraître étrange et par trop risquée. Pour reconnaître la parenté qui rattache au grec *γιγνώσκω* le sanscrit *gânâmi*, le latin *notio*, *gnarus*, le gothique *kann*, le slave *znati*, n'est-il pas évident qu'il faudra l'œil exercé du philologue familiarisé avec les règles qui président aux mutations des lettres! Celui-là seul saura voir que le *gamma* et le *nu* sont les deux lettres radicales. Prenons maintenant la même racine en turc, soit *bilmek*; quel est l'observateur, si étranger qu'il soit à ce genre d'étude, qui ne la retrouvera au premier coup d'œil dans les dérivés tels que *bilik*, en ouïgour; *bilkürtmek*, en tchagataï; *bellemek*, *bilich*, en osmanli, etc.? Grâce à ce système d'agglutination si simple et si limpide, les syllabes radicales ont subi si peu d'altération à travers les siècles qu'on les retrouve pour ainsi dire dans leur forme la plus ancienne. Au surplus, il ne serait pas possible d'établir un parallèle régulier entre les langues aryennes et les langues touraniennes, les premières ayant des monuments anciens que les autres ne possèdent pas. Nous n'avons guère en fait de documents relativement modernes que des noms propres conservés, soit dans les historiens byzantins, soit dans les chroniqueurs latins ou arabes du moyen âge; et ce n'est qu'au XIe siècle de notre ère que nous rencontrons pour la première fois un texte turc littéraire de longue haleine où nous puissions étudier à loisir cette langue étrange. En comparant ce qu'elle était alors avec ce qu'elle est aujourd'hui, et en constatant, preuves en mains, qu'elle n'a subi aucune altération, nous sommes autorisés à supposer avec beaucoup de vraisemblance que nous trouverions la même immobilité en remontant jusqu'à des époques très reculées. Ce phénomène, que l'observation philologique n'a relevé nulle part ailleurs au même degré, trouve sans doute une explication toute naturelle dans l'isolement où ont vécu les peuples de race turque, qui ont su d'ailleurs conserver leur indépendance et leur originalité dans les rapports qu'ils ont eus, à certaines époques de l'histoire, avec des peuples de race différente.

Les peuples qui se trouvent en contact avec d'autres parvenus à un degré plus avancé de civilisation leur empruntent de bonne heure, non seulement les mots qui répondent à des idées nouvelles, mais encore ceux qui servent à désigner des objets d'une utilité courante et pour ainsi dire naturelle. Il n'en est pas de même pour les peuples isolés et qui n'ont pas de littérature, tels qu'ont été les Turco-Tatars pendant longtemps. Chose étrange! En se convertissant à l'islamisme, ils ont subi à un tel point la domination de l'arabe et du persan qu'ils ont en quelque sorte répudié leur propre langue, quelque riche qu'elle fût d'ailleurs, pour adopter les deux étrangères. De là est sortie cette littérature bizarre et toute d'imitation qui semble être l'apanage exclusif de l'osmanli. Tous ceux qui se sont adonnés à l'étude des langues orientales ont pu remarquer quelle tendance elles ont à représenter les choses, à les peindre, pour ainsi dire, sous des couleurs qui frappent l'œil, plutôt qu'à les exprimer d'une manière abstraite et s'adressant directement à l'esprit. La langue turque n'est pas inférieure à ses sœurs sous ce rapport, et il y a dans les images dont elle se sert une singulière originalité. Voyez, par exemple, le verbe *keng-eś-mek* « se consulter ensemble, tenir conseil », qui signifie proprement « se mettre au large, se donner le loisir », de la racine *keng* « large, spacieux », parce qu'il est d'usage de s'asseoir commodément pour s'entretenir et peser le pour ou le contre avant de s'engager dans l'action. Voyez encore le mot *jaśil* « vert, humide, jeune »; *kizil* « rouge, mûr », qu'il faut rattacher à *kiz* « jeune fille »; *kuru* « sec », d'où *kari* « vieux »; *sōlmak* « se flétrir », d'où l'on vient naturellement à *ölmek* « mourir ». La même puissance descriptive est à remarquer dans les noms des différentes parties du corps, qui sont de veritables noms d'agent, tels que: *at-ak*, d'où *aï-ak* « le pied », de *at* « aller de l'avant »; *ol-ik*, *el-ik* « la main », de *al* « prendre »; *tout-kak* « la lèvre », de *toutmak* « saisir », etc. Il serait facile de multiplier à l'infini les exemples de ce genre, mais je crois devoir arrêter ici cette analyse qui donnera, si je ne me trompe, une idée assez exacte du but

que s'est proposé M. Vámbéry. Son livre, qui mérite d'être étudié avec la plus grande attention, est divisé en vingt sections, dont voici les titres : L'homme et le corps humain; le sexe et l'âge; la famille; la demeure et son enceinte; le mobilier et le vêtement; mets et boissons; chasse et agriculture; trafic; armes; guerre et paix; gouvernement; poésie, musique, danse et jeux; terre, ciel, étoiles, soleil et lune; température et phénomènes célestes; terre et eau; règne animal; règne végétal; couleurs; Dieu et la religion; notions morales et abstraites. L'auteur passe successivement en revue les racines correspondant à chacune de ces divisions et leurs dérivés, et montre par des exemples frappants sur quel procédé ingénieux et naturel repose le système linguistique des dialectes turco-tatars, qui paraît remonter à la plus haute antiquité. Je ne puis le suivre dans ces développements qui sont très curieux, et je me bornerai à présenter quelques observations que je soumets à la sagacité et à l'érudition de mon savant confrère.

A la page 71, M. Vámbéry, parlant du mot قيرناق « concubine », croit devoir le faire dériver de قير, pour قيز « jeune fille », combiné avec ايناك « cadet »; ce qui donnerait le sens de « fille cadette, petite femme ». J'aimerais mieux le faire dériver de قيرق « quarante », joint à ايناق « quarante compagnes »; ce qui concorde parfaitement avec l'idée de concubine dont le nombre peut être considérable sans être fixé; exactement comme تابين, qui n'est autre que le mongol *tabin* « cinquante », signifiant « pages, gardes du corps ». Quant à la chute du ق au milieu du mot, elle n'est pas plus étonnante dans قيرناق que dans قيرغو, pour قيرقغو, قيرغيز, pour قيرق قيز et autres. On a ainsi l'avantage de ne pas prendre قير pour قيز, ce qui se justifierait difficilement, ce me semble, par des exemples.

Le mot قوناق, dont il est question à la page 78, où il est mis en parallèle avec le مسافر des Arabes, le *hospes* des Latins, le *Gast* des Allemands, le *host* des Slaves, signifie proprement « celui qui se pose » et « l'endroit où on se pose »; mais il a encore d'autres acceptions moins connues, telles que « jour ou espace de vingt-quatre heures, proprement une *couchée*, heure

ou temps de la halte, invitation, fête ». En voici des exemples. On lit dans Radloff, t. II, p. 555 :

یيتی قوناق اوتورجاق یيتی قوناق ارتاقاندا

Elle resta assise sept jours; lorsque sept jours furent écoulés.

Id., t. IV, p. 21 :

توش كيلسا توشلاندی قوناق كيلسا قوندی

Quand venait son heure de déjeuner, il déjeunait; quand venait l'heure de faire halte, il faisait halte.

Id., t. IV, p. 384 :

اننان سونك بير كوندا اول قارت قوناق قا كيتتی

Après cela, un jour ce vieillard se rendit à une invitation.

Enfin قوناق signifie encore une sorte de petit blé (*setaria italica*), celui-là même, je pense, qui est appelé *koumak* dans le petit vocabulaire que M. de Ujfalvy a inséré dans le second volume de son voyage. C'est ainsi qu'on lit dans le غزات در ملك چين, p. 119.

ايپاردی بولار يوز عرابه معاش ينه يوز عرابه قوناق برله ماش

Il leur envoya cent *arabas* de vivres, puis cent *arabas* de pois et de petit blé.

M. Vámbéry, parlant du mot كوملك « chemise », s'exprime ainsi p. 85 : « so bedeutet auch das Wort für Kemd kleid im allgemeinen, nämlich *küjümlek*, *küjnek* und *gümlek* von *küj*, *kij* (ankleiden, anziehen), etc. » Je serais plutôt de l'avis de Ahmed-Vefik pacha qui, à la page 1075 de son dictionnaire, rattache كونلك, vulgairement كوملك, à كون « cuir, peau tannée », et non à كويمك pour كيمك. Ce mot se retrouve aussi sous la forme كوينك et même كويلك, comme dans Radloff, t. III, p. 334, où on lit : اندا فير بالامان بير كويلكنينك ايچيندا ياتيب

اوینادی « Là la jeune fille s'étant couchée avec le jeune homme dans une chemise, se divertit. »

كويناك et كويلاك sont pour كون ناك et كون لاك ; ce qui semble le prouver, c'est le mot كوينوك « outre dans laquelle on trait les chamelles », qui fait tout naturellement penser à كون, tandis que le même mot vient évidemment de كويمك « brûler », lorsqu'il est pris dans le sens de « fièvre chaude », p. 59 du شوريده حال imprimé à Kasan :

ناله كم كوينكلو دللردن كلور

Les gémissements qui partent des cœurs brûlés par la fièvre.

A la page 87, parlant du mot يانچوق, qui signifie « une poche ou une bourse suspendue au côté », M. Vámbéry veut le décomposer en *jan-aćuk* « côté ouvert »; mais ne vaut-il pas mieux le dériver simplement de يان « flanc »? Nous avons يانچى « ami », mot à mot « attaché au flanc », يانچاق « armure dont on couvre les flancs du cheval »; pourquoi يانچوق ne serait-il pas un adjectif signifiant « placé sur le flanc, posé de côté »? On pourrait encore le traduire par « fendu, ouvert », en le considérant comme dérivé de يانچمق, comme اچوق vient de اچمق. Puisque j'ai parlé de يانچمق, j'en profiterai pour rectifier une inexactitude que j'ai commise dans mon dictionnaire. Je l'ai traduit par « amollir, fouler », d'après l'autorité du *Khoulâceh-i-abbâci* qui le rend par نرم كردن, et dans le passage de Bâber cité à l'appui, j'ai expliqué يانچيب par « les ayant foulées » (il s'agit de bottes d'herbes). Il vaudrait peut-être mieux traduire « les ayant broyées, hachées ». En effet, le verbe يانچمق signifie aussi « broyer, hacher, fendre, couper, tailler ». C'est ainsi qu'Ahmed Yecevi a dit dans ses *hikem*, p. 6 de l'édit. de Kasan :

تيغ باطن برله نفس ني يانچتم منا

Avec le glaive de l'amour intérieur, j'ai taillé, fendu la concupiscence.

Et plus bas :

حاضر سن دیب نفس باشنی یانچتم منا

J'ai dit : te voilà et j'ai coupé la tête de la concupiscence.

Et dans le *tezkereh* ouïgour de la Bibliothèque nationale, fol. 159 v° : ذو النون اول داروني یانچیب اون تاك یاغ بیلا خمیر قیلیب اوچ یومالاق قیلدی « Zoun-Noun, ayant broyé cette drogue, l'ayant pétrie avec de la graisse comme de la farine, en fit trois boulettes ». Et plus bas : یاقوت لارني هوان قا سالیب اون تاك یانچغیل تاق سوقا سالغیل « mettant les jacinthes dans un mortier, broie-les à l'état de farine, puis jette le tout à l'eau ».

Parlant des *sartes*, M. Vámbéry s'exprime ainsi, p. 106 : « Es drückt daher das Wort für Kaufmann in seiner ältesten Form, nämlich *sart*, zugleich auch den Begriff Wanderer, Fremdling aus, und es werden denn auch mit diesem Namen noch heute die türkisch redenden Iranier, mit rein iranischem Typus, bezeichnet als die ersten mit dem Türkenvolke verkehrenden Kaufleute. » Il serait assez difficile, je crois, de trouver l'étymologie du mot *sarte*, qui semble n'être qu'un sobriquet, injurieux quelquefois ; mais qui faut-il entendre par *sarte?* Le *Koulâceh-i-abbâci*, les confondant avec les *tadjiks*, dit qu'on appelle ainsi la population qui n'est pas turque : سارت تاجك مقابل ترك. De son côté, l'*Abouchka* dit que ce sont les citadins de race étrangère (iranienne) qui ne savent pas du tout parler le turc : عجمك شهریسنه دیرلر كه قطعا تورك بیلمیه. Bâber, dans ses Mémoires, se sert de ces expressions sans les expliquer autrement, ce qui semblerait prouver qu'elles étaient parfaitement claires pour tout le monde au XVIe siècle de notre ère. C'est ainsi que, parlant de la population d'Asfera, il dit, p. 4 : ایلی تمام سارت وكوچی دور, et à la p. 118, où il est question des habitants de Mecikhaï, on lit : مسیخای ولایتی دوراینك ایلی اكرچه تاجك دور ترك خلقی دیك یلقی لیق وقویلوق بولور « les habitants du cercle de Mecikhaï, quoique *tadjiks*, possèdent des troupeaux de chevaux et de moutons comme les tribus turques ». Ce passage est important en ce qu'il laisse entendre

que les *tadjiks* ne mènent généralement pas la vie nomade. D'après M. Shaw (*Visites to high Tartary, Yarkand, and Kâshghar*, p. 25), on doit entendre par *tadjiks* les populations d'origine aryenne par opposition à celles qui sont d'origine tatare, tandis qu'on appelle *sartes* en général tous ceux qui ne mènent pas la vie nomade, par opposition aux *Kirghiz;* et il ajoute en note : « The Russians, I see, mistake this classification, and confound it with the other, making Sarts to be merely the same as Tajiks (probably because the first Sarts or settled people whom they came across happened to be Tajiks). They are wrong, however, for all the Khokandees whom I met with in Eastern Toorkistân agreed in affirming that *sart* is merely a word used by the Kirghiz to denote all who do not lead a nomad existence like themselves, whether they be Tajiks or Oosbeks. » Si nous consultons maintenant l'ouvrage de M. de Ujfalvy (*Expédition scientifique française en Russie, en Sibérie et dans le Turkestan*), nous y lisons, t. I, p. 59 : « Dans le Turkestan, on appelle tous les habitants sédentaires et citadins, à l'exception des Tadjiks, *sartes*, sans distinction d'origine. Le mot *sarte* n'est donc pas un terme ethnique. Dans le Ferghanah cependant, le mot *sarte* représente une race d'origine mélangée, il est vrai, mais qui accuse certaines particularités caractéristiques. Les Sartes du Ferghanah sont le produit du mélange des Usbegs conquérants avec les Éraniens (Tadjiks) autochthones. » Et dans le second volume, p. 35 : « Le mélange des Éraniens aborigènes du Turkestan avec les Usbegs et quelquefois avec les Kirghises a donné naissance aux Sartes. Le Sarte est sédentaire (commerçant dans les villes, agriculteur dans les campagnes). Il est inférieur au Tadjik ; il parle le turc oriental, tandis que le Tadjik parle le persan. » On voit, d'après ce qui précède, que l'assertion de M. Vámbéry ne doit être admise, si je ne me trompe, que sous bénéfice d'inventaire.

On lit, à la page 115, des considérations ingénieuses sur les noms de nombre. M. Vámbéry y fait remarquer que *eki* ou *iki* signifiant « deux » vient de la racine *ek* « ajouter à, ac-

coupler », tandis que *ellik* « cinquante » fait penser à *elik* « la main », comme *penż* qui veut dire « cinq » en persan doit être rapproché de *penźe* « le poing ». Ainsi chez les Esquimaux on dit « les doigts des pieds et des mains » pour exprimer le nombre « vingt », et dans le Labrador, *talek* signifie à la fois « main » et « cinq ». *Ming* « mille » vient de *müng* ou *mün* qui se dit d'une « masse considérable et indéterminée », comme chez les Koibals, *bir kup* « un sac » désigne une somme de « cent roubles », et chez les Ottomans, *kisè akčè* « une bourse d'aspres » se prend pour « 500 piastres ».

A la page 119, M. Vámbéry, frappé du rapport qui existe entre le sanscrit *ar-âla-s* « courbé », *aratni-s* « coude », et le latin *arcus;* entre les deux mots persans *kemer* « arrondissement », et *keman* « arc », veut rattacher le turc *jaj*, *jej* « arc » à la racine *ej*, *jej* « courber, incliner ». Je crois qu'étant donné le mot يای, contraction de يايیق, qui signifie proprement « large, étendu », il vaut mieux le faire dériver de يايمق « élargir, se mettre au large, prendre ses aises ». يای a si bien le sens que je lui attribue qu'on le trouve dans une acception qui est la négation formelle de toute idée de « courbure, de déviation de la ligne droite ». C'est ainsi qu'on lit dans Radloff, t. III, p. 709 :

ای کافرلار مان ایتایین سوزدونك یایین
فایدکاسی یوق سوزونکدی نه قیلایین

Ô infidèles, je vais vous expliquer les paroles (mot à mot, le *large*, le *développé*, le *sens*); qu'ai-je à faire de tes paroles inutiles?

يای représente ici le ܫܝܢܐ des Syriens et le بسيط des Arabes. Pour en revenir à l'arc, on ne voit pas pourquoi on ne se le figurerait pas aussi bien comme « débandé » que comme « bandé ».

Le titre de *Chunkiar, Hünkar* ou *Hünkiar* que prennent les souverains ottomans ne correspond nullement, comme semble le croire M. Vámbéry, p. 136, à celui de *justicier* ou de *vengeur;* il n'est que la contraction du mot persan خداوندکار

et signifie par excellence le *maître*, le *seigneur*. C'est l'opinion de Silvestre de Sacy, et je crois que c'est la bonne.

M. Vámbéry dit à la page 150: « Ebenso hat auch das Uigurische für Schöpfung ein gemeines Wort, nämlich *töretilmiś*, d. h. das Erschaffengewordene. » Le verbe تورامك signifie proprement « naître », comme dans ce passage de Radloff, t. I, p. 392:

قورتاجاقنينك بير بالا توراب تور

De la vieille un enfant était né.

D'où قوراتمك « faire naître, produire », puis par extension « arranger, disposer, mettre en ordre ». Dans la préface en prose du *Koudatkou-bilik*, on lit: يارتى كوك ني يارات قان « il a fait la terre et le ciel », et dans la préface en vers :

يارانقان توراتكان مقادير كمال

Il a produit et disposé en perfection toutes les œuvres prédestinées.

D'où il est visible que يارانمق précède توراتمك dans l'échelle de la création, comme on le voit encore dans le manuscrit ouïgour de la Bibliothèque nationale *Miradj*, fol. 1 r°, où on lit: اون سكيز مينك عالم ني يارانقان توراتكان, expressions qui sont répétées mot pour mot dans le *Tezkereh*, fol. 69 v°; *töretilmiś* signifie donc proprement « réglé, arrangé, disposé ».

A la page 225, M. Vámbéry, parlant du mot اونك, dit: « Ein Wort, das an *jün*, *tün* = Haut, Wolle, Zierde, kaz. *żon* = Wolle, Vogelfedern, čuv. *sjun* = Wolle, Vogelfedern, sich anreiht und ganz einfach als Kleid, Bekleidung, Aussenseite und Antlitz aufzufassen ist. » اونك signifie proprement « l'extérieur, la forme », par opposition à « l'intérieur », et par extension « la couleur », comme on le voit dans R., III, 270: اوستوندا كيم يوق بيتيندا اونك يوق « sur lui pas de vêtement, sur sa figure pas de couleur »; et 664:

ايورتوم اونكونك بو توسونك بو تور

Ah! ma yourte, où est ta couleur, où est ta forme?

Puis on le trouve dans le sens de « la réalité » par opposition à توش « le rêve », dans Radl., III, 345 :

توشدا قوشقان اللهميز اونكوندا بيزدى قوشپاى ما

Est-ce que notre Dieu qui nous a réunis en songe ne nous réunira pas dans la réalité (mot à mot, dans la réalisation de ce songe) ?

Je n'ai pas à m'occuper des autres significations de ce mot; ce que je viens de dire est suffisant pour justifier l'assertion de M. Vámbéry qui peut paraître d'abord un peu hardie.

Je ne pousserai pas plus loin cette revue qui finirait par lasser la patience du lecteur. J'en ai dit assez, je pense, pour donner une idée du but que s'est proposé M. Vámbéry et de la manière dont il a accompli sa tâche. Si on peut être tenté parfois de ne pas le suivre dans les solutions qu'il propose, on ne peut néanmoins s'empêcher de reconnaître que chez lui l'imagination est servie par beaucoup d'érudition, fruit d'une grande lecture. Pour ma part, je me sens d'autant plus à l'aise pour proposer quelques critiques, que j'ai rencontré dans ce livre bien plus de qualités que de défauts. N'étais-je pas d'ailleurs obligé plus que jamais de me montrer sincère, ne fût-ce que pour remercier M. Vámbéry d'avoir associé mon nom à celui de M. J. W. Redhouse ? C'est un honneur auquel je suis très sensible, et que je me suis efforcé d'apprécier comme il convenait, en exprimant franchement mon opinion.

PAVET DE COURTEILLE.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME XIV, VIIe SÉRIE

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

Pages.

Des origines du Zoroastrisme. (Quatrième article.) (M. C. DE HARLEZ.) 89

Études bouddhiques. Le Livre des cent légendes (Avadâna-Çataka). (M. LÉON FEER.) 141

La Poésie religieuse des Nosaïris. (M. CLÉMENT-HUART.) 190

Études bouddhiques. Le Livre des cent légendes (Avadâna-Çataka). (Suite et fin.) (M. LÉON FEER.) 275

Mémoire sur les guerres des Chinois contre les Coréens, de 1618 à 1637, d'après les documents chinois. (M. CAMILLE IMBAULT-HUART.) 308

Correspondance du philosophe soufi Ibn Sab'in Abd Oul-Haqq avec l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen, publiée d'après les manuscrits de la Bibliothèque Bodléienne, contenant l'analyse générale de cette correspondance et la traduction du quatrième traité sur l'immortalité de l'âme. (M. A. F. MEHREN.) 341

Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes. (M. H. SAUVAIRE.) 455

NOUVELLES ET MÉLANGES.

Procès-verbal de la séance générale du 28 juin 1879 5

Tableau du Conseil d'administration, conformément aux nominations faites dans l'assemblée générale du 28 juin 1879 10

Pages.

Rapport sur les travaux du Conseil de la Société asiatique pendant l'année 1878-1879, fait à la séance annuelle de la Société, le 28 juin 1879, par M. Ernest Renan.... 12

Rapport de M. Garrez, au nom de la Commission des fonds, et comptes de l'année 1878..... 61

Rapport de la Commission des censeurs sur les comptes de l'exercice 1878, lu dans la séance générale du 28 juin 1879. 64

Liste des membres souscripteurs, par ordre alphabétique.... 65

Liste des membres associés étrangers, suivant l'ordre des nominations..... 84

Liste des ouvrages publiés par la Société asiatique..... 85

Collection d'auteurs orientaux..... 86

Liste des ouvrages de la Société de Calcutta..... 86

Procès-verbal de la séance du 11 juillet 1879..... 262

Post-scriptum au commentaire de l'hymne chaldéen au soleil. (M. Fr. Lenormant.) — Woolsey's international law. (M. C. Imbault-Huart.) — Houann yéou ti tçiéou sinn lou. (M. C. Imbault-Huart.) — Note sur un proverbe arabe. (M. Clermont-Ganneau.) — Bibliothèque des géographes arabes. (B. M.) — Une querelle de mots. (B. M.)

Procès-verbal de la séance du 10 octobre 1879..... 534

Procès-verbal de la séance du 14 novembre 1879..... 537

Procès-verbal de la séance du 12 décembre 1879..... 541

Die primitive Cultur des turko-tatarischen Volkes auf Grund sprachlicher Forschungen erörtert. (M. Pavet de Courteille.)

FIN DE LA TABLE.

Le Gérant :

Barbier de Meynard.

PJ
4
J5
sér.7
t.13-14

Journal asiatique

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY